# HISTORIA DE LOS DOGMAS

# HISTORIA DE LOS DOGMAS

bajo la dirección de Bernard Sesboüé S. J.

Tomo II

# EL HOMBRE Y SU SALVACIÓN

**por**

**Vittorino Grossi, Luis F. Ladaria S. J., Philippe Lécrivain S. J., Bernard Sesboüé S. J.**

**Antropología cristiana: creación, pecado original, justificación y gracia, escatología.**
**La ética cristiana: de las «autoridades» al magisterio.**

SECRETARIADO TRINITARIO

Tradujo Alfonso Ortiz García
sobre el original francés
*Histoire des dogmes:* Vol. II:
*El hombre y su salvación*


F. Villalobos, 82
Tf.-Fax: (923) 23 56 02
37007 - SALAMANCA (España)

ISBN: 84-88643-19-5 (Obra completa)
ISBN: 84-88643-24-1 (Tomo II)
Depósito Legal: S-783-1996

Impresión y encuadernación:
GRÁFICAS CERVANTES, S.A.
Ronda Sancti Spíritus, 9-11
37001 - SALAMANCA

# CONTENIDO

# ABREVIATURAS

*AAS* *Acta Apostolicae Sedis*, Roma.
*ACO* *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, De Gruyter, Berlin 1959-1984.
*AG* *Ad Gentes*. La actividad misionera de la Iglesia (Vaticano II).
*AH* Ireneo de Lión, *Adversus Haereses* : Cerf, Paris 1984.
*AHDLM* *Archives d'histoire doctrinale el littéraire du Moyen Âge*, París.
*BA* *Bibliothèque Augustinienne* DDB, Paris.
*BAC* *Biblioteca de Autores Cristianos,* Ed. Católica, Madrid.
*BLE* *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.
*Budé* Ed. «Les Belles Lettres», Association Guillaume Budé, Paris.
*CCCM* *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Brepols,Turnhout (Bélgica).
*CCSG* *Corpus Christianorum. Series graeca*, Brepols, Turnhout.
*CCSL* *Corpus Christianorum. Series latina*, Brepols, Turnhout.
*COD* Les *Conciles Oecuméniques* (ed. G. Alberigo), t. II-1: *Les décrets de Nicée à Latran V*; t.II-2: *Les décrets de Trente à Vatican II*, Cerf, Paris 1994.
*CSCO* *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
*CSEL* *Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
*CTA* *Concilii Tridentini Acta*, Görresgesellschaft, Herder.
*DBS* *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* Letouzey, Paris.
*DC* *Documentation Catholique*, Paris.
*DECA* *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien,* Cerf, Paris 1990, 2 vol.
*DHGE* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Letouzey et Ané, Paris.
*DSp* *Dictionnaire de Spiritualité* (Chantilly), Beauchesne, Paris.
*DTC* *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey, Paris.
*DV* *Dei Verbum*, La revelación divina (Vaticano II).

*DzS* Dentzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Firburgi Brisgoviae 36 ed. Se cita, cuando existe, la trad. española de D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.
*EphThL* *Ephemerides Theologiae Lovanienses*, Peeters, Louvain.
*FC* G. Dumeige, *La Foi Catholique*, Orante, Paris 1969.
*FZPhTh* *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.*
*GCS* *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*, Berlin-Leipzig.
*GS* *Gaudium et Spes*. La Iglesia en el mundo de hoy (Vaticano II).
*HE* *Historia Eclesiástica* (Eusebio); ed. A. Velasco Delgado, BAC, Madrid 1973, 2 vols.
*IPT* *Iniciación a la práctica de la teología*, Cristiandad, Madrid 1984-1986, 5 vols.
*JSJ* *Journal for the Studie of Judaism*, Brill, Leiden.
*LG* *Lumen Gentium*. Constitución dogmática sobre la Iglesia (Vaticano II).
*LThK* *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg.
*LV* *Lumière et Vie*, Lyon.
*Mansi* *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*,Firenze-Venezia 1759-1798; reproducción y continuación por J. B. Martin y L. Petit, Welter, Paris 1901-1927, 53 tomos.
*MGH* *Monumenta Germaniae Historica*, Berlin.
*MI* *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia (Dz)*,versión de D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona 1963.
*MPC* *El magisterio pontificio contemporáneo*, obra dirigida por F. Guerrero, BAC, Madrid 1991-1992, 2 vols.
*MThZ* *Münchener Theologische Zeitschrift.*
*NBA* *Nouvelle Bibliothèque Augustinienne*. Études Augustiniennes, Paris.
*NRT* *Nouvelle Revue Théologique*, Casterman, Namur-Tournai.
*NThZ* *Neue Theologische Zeitschrift*, Wien.
*NTS* *New Testament Studies*. Cambridge.
*OSA* *Obras de san Agustín*, BAC, Madrid.
*OSB* *Obras de san Buenaventura*, BAC, Madrid.
*PApol* *Padres Apologistas griegos (s. II)*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 1954.
*PApost* *Padres apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC [5]1985.
*PF* *«Les Pères dans la Foi»*(ed. Hamman-Migne, DDB, Paris.
*PG* *Patrologia graeca*, ed. J. P. Migne, París.
*PL* *Patrologia latina*, ed. J. P. Migne, París.
*RB* *Revue Biblique*, Gabalda, Jereusalén-París.
*RDC* *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg.
*REA* *Revue des Études Augustiniennes*, París.
*RevSR* *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.
*RGG* *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen.
*RHE* *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain.
*RHLR* *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse*, París.

*RHPR* *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Strasbourg.
*RSR* *Recherches de Science Religieuse*, París.
*RSPT* *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vrin, París.
*RTAM* *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, Abbaye du Mont-César, Louvain.
*RTL* *Revue de Théologie de Louvain.*
*SC* *Sources Chrétiennes* (Lyon), Cerf, París.
*SM* *Studia Moralia*, Roma.
*STh* *Summa Theologica* (Santo Tomás de Aquino).
*TD* *Textes et Documents*, ed H. Hemmer-P. Lejay, Picard, París 1904-1912.
*ThQ* *Theologische Quartalschrift*, Tübingen.
*TRE* *Theologische Realenzyclopedie*, W. de Gruyter, Berlin-New York.
*TU* *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin.
*TZ* *Theologische Zeitschrift*, Basel.
*VC* *Vigiliae Christianae*, Leiden.
*VS* *Veritatis Splendor*, Encíclica de Juan Pablo II.
*WA* *Weimar Ausgabe* (de las *Obras* de Lutero).
*ZKG* *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart.
*ZKTh* *Zeitschrift für die katholische Theologie*, Wien.
*ZNTW* *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.* De Gruyter, Berlin.

# PRESENTACIÓN
por B. Sesboué

El tomo I de esta *Historia de los dogmas* trató de la doctrina recapitulada en los Símbolos de la fe y siguió la constitución y el desarrollo de los dos dogmas principales del misterio cristiano, que son la Trinidad y la cristología. Este segundo tomo presenta un tema complementario: ya no se trata en primer lugar de Dios, de lo que él es y de lo que él hace por el hombre, sino ante todo del hombre y de lo que éste es ante la mirada y el proyecto de Dios, en su origen y su destino, en lo que determina el sentido de su existencia. Tratará, pues, de la antropología cristiana. Bajo este término no hay que comprender una ciencia particular del hombre, ni solamente una reflexión filosófica sobre él, sino lo que la revelación cristiana nos dice de él. Porque ésta no es sólo una revelación de Dios sobre Dios; es también una revelación de Dios sobre el hombre.

Este tomo se estructura en dos grandes partes: la primera será la antropología propiamente dogmática, y la segunda una antropología moral o ética. La integración de esta última perspectiva en una historia de los dogmas consttituye una novedad.

## ANTROPOLOGÍA DOGMÁTICA

La antropología cristiana comienza con la creación del mundo y la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26). Prosigue con la entrada y la presencia constante del pecado en el mundo, pero vistas siempre a la luz de la salvación. En este sentido, era profundamente lógico hablar de soteriología en el primer tomo, antes de haber inventariado la realidad misma del pecado. Este orden, aparentemente paradójico, es a la vez el del movimiento de la revelación y el del movimiento del desarrollo dogmático: los Símbolos de la fe no mencionan el pecado en sí mismo, sino la salvación dada en Jesucristo y el «perdón de los pecados».

Esta antropología concede toda su importancia a la salvación, considerada bajo otro aspecto. No se trata ya del acontecimiento cumplido una vez para siempre

por Jesucristo en su misterio pascual, sino de la forma con que cada uno de los creyentes se encuentra justificado y santificado, hasta que llegue a su vocación escatológica en el Reino plenamente cumplido. Porque el don de la gloria conserva la misma estructura que la economía de la gracia. Por eso se tratará dentro de este marco la teología del fin, o escatología[1].

## ANTROPOLOGÍA MORAL

El hombre es según el proyecto de Dios un ser que goza de libertad. Está impulsado por una vocación que se le ha concedido poder realizar en la gracia, pero no sin el uso de esa libertad. El hiato abierto entre su vocación y su estado concreto es el de su deber-ser, es decir, el de la exigencia moral a la que no puede menos de responder libremente. Si esta exigencia moral está ordenada a la felicidad del hombre, es también el lugar de una obligación y de un deber. Ya no estamos aquí en el orden propio del dogma, sino en el de la obligación. Por tanto, no hay que extrañarse de que la exigencia moral haya seguido un camino en cierta medida paralelo al desarrollo dogmático y haya dado lugar a la constitución de unos datos que progresivamente se han ido dogmatizando.

De este elemento es del que tiene que dar cuenta la pareja *fides et mores*, la fe y las costumbres, que se encuentra de manera significativa en el título completo de la colección reeditada sin cesar después de Denzinger: *Manual de los símbolos, de las definiciones y de las declaraciones sobre las cosas relativas a la fe y las costumbres*. Es verdad que el alcance de esta pareja ha evolucionado: las *mores* no significaban al principio las costumbres o la moral, sino las instituciones positivas de la Iglesia. De momento conviene que nos quedemos con su sentido final y actual.

La dogmatización de la moral es ciertamente más tardía que la de los artículos de fe. Se constituyó gracias a una reflexión progresiva elaborada a partir de un cierto número de *autoridades* a lo largo de prolongados debates entre las escuelas teológicas de la Edad Media y las de los tiempos modernos, sobre la base de unos elementos que se remontan a Agustín. Sólo bastante más tarde dio lugar a intervenciones magisteriales.

Aquí nos contentaremos con las cuestiones planteadas por la moral fundamental. Superaría el marco de esta obra y la competencia de sus autores una exposición de los múltiples problemas de la ética especial (moral social y política, moral de la justicia, moral familiar y sexual), que se han ido planteando continuamente debido a las transformaciones de la sociedad y a los descubrimientos científicos.

## AGUSTÍN DE HIPONA Y TOMÁS DE AQUINO

Lo que acabamos de decir se refiere al aspecto temático y al doble contenido de la obra. Pero estos temas se encuentran tratados en el interior del movimiento

1. El plan más detallado de esta primera parte se dará al final de la introducción correspondiente, pp. 22-24.

histórico que los envuelve y desarrolla. Resulta que estas cuestiones de antropología cristiana han sido escrutados con una acribia particular por la tradición latina. Aquí el nombre más preclaro es el de san Agustín (354-430), sin duda el mayor genio de la patrística con Orígenes, que con sus célebres *Confesiones* inauguró una consideración nueva de la fe, añadiendo a la contemplación objetiva del misterio en sí mismo la pregunta sobre su realización subjetiva en nosotros. La influencia de Agustín será decisiva en la teología, la dogmática y la moral latinas. El obispo de Hipona es, según una frase de Newman que recordaremos en estas páginas, «el hombre que formó la inteligencia de Europa». La Edad Media no conocerá a los Padres griegos más que por lo que Agustín recogió y transmitió hasta ella. Las escuelas escolásticas se diferenciarán entre sí por los matices más o menos importantes que irán introduciendo en una tradición agustiniana común. Con Agustín se inauguran los grandes debates sobre el pecado, la justificación y la gracia, que seguirán siendo los temas principales de la Edad Media hasta el siglo XVI, con la Reforma y el concilio de Trento, y más tarde todavía con los debates del bayanismo y del jansenismo. Se trata de una larga historia que encuentra entre los siglos V y XVII su centro de gravedad.

En el surco abierto por Agustín hay que mencionar también el papel preponderante de Tomás de Aquino en el corazón de la teología escolástica occidental. Sin duda sería peligroso sugerir que su doctrina tiene un valor dogmático en sí misma. En una obra como ésta hay que mantener con todo rigor la distinción entre la teología y el dogma. Pero distinción no quiere decir separación: el dogma no puede comprenderse sin su referencia necesaria a la teología de una época. Por eso, una *Historia de los dogmas*, sin pretender ser una historia de la y de las teologías, tiene que dar cuenta de las investigaciones principales de éstas en su relación con la expresión dogmática.

El gran genio especulativo que fue santo Tomás de Aquino tiene sus límites y no hay por qué seguirlo en algunas de sus afirmaciones. Pero no puede negarse que, a través de los siglos, su doctrina ha sido objeto de un reconocimiento especial de la Iglesia, hasta el punto de pasar por una expresión casi oficial de su pensamiento. Este rasgo queda ilustrado por la facilidad con que los concilios de Occidente no sólo utilizaron a santo Tomás en sus trabajos y reflexionaron dentro del marco de sus problemáticas, sino que incluso lo han citado, a veces *ad pedem litterae* en sus decretos, sin canonizar por ello sus posiciones, cuando éstas eran objeto de un libre debate entre las escuelas teológicas. Por eso se analizará de forma privilegiada su pensamiento en algunos temas primordiales, a fin de explicar la génesis de ciertas afirmaciones dogmáticas. No hay que extrañarse, por tanto, de encontrar algunos desarrollos bastante especulativos expresados en lenguaje escolástico, en particular sobre la naturaleza del hombre compuesto de un alma y de un cuerpo, cuya lectura parecerá quizás demasiado austera. Los conceptos filosóficos jugarán aquí un amplio papel, sin que se trate por eso de excrescencias; porque el análisis antropológico se ordenará siempre a dar cuenta de la coherencia de la relación que existe entre Dios y el hombre. Esta misma preocupación teológica es la que nos guió en el tomo I al estudiar a los Padres de la Iglesia que tuvieron una importancia mayor en la reflexión trinitaria y cristológica.

Evidentemente, sería grotesco pretender que los siglos anteriores a Agustín, particularmente en Oriente, se mantuvieron mudos ante los problemas de la an-

tropología y de la moral cristianas. Si estos temas no eran ciertamente el motivo primero de sus grandes debates, los Padres de la Iglesia hablan espontáneamente de ellos a partir de la Escritura, aunque sin plantearse todavía ciertas cuestiones más puntiagudas. Según la fórmula célebre, *securius loquebantur*, se expresaban con la complicidad de la convicción y de la evidencia. Igualmente, las cuestiones relativas a la gracia y al pecado original fueron tratadas ya durante varios siglos en los que todavía existía plena comunión entre Oriente y Occidente. Estos debates interesaron en varias ocasiones a las dos partes de la Iglesia; y el Oriente ha considerado siempre a Agustín como un Padre de gran autoridad. Por tanto, no puede decirse que se hayan producido discrepancias importantes sobre estos temas incluso después de la separación. Finalmente, según el método ya anunciado, este tomo no dejará de bajar a veces hasta la época contemporánea, cuando lo imponga la naturaleza de los temas estudiados (en particular en lo que se refiere a la relación entre lo natural y lo sobrenatural, y para ciertas declaraciones del Vaticano II).

## Magisterio conciliar y magisterio pontificio

Esta incursión a través de los siglos nos enfrenta con una primera evolución en el modo de ejercicio del magisterio. No nos encontraremos ya con concilios plenamente ecuménicos que reúnan al Oriente y al Occidente y que reconozcan igualmente las dos partes de la Iglesia. Paradójicamente, dos concilios locales, el de Cartago en el año 418 y el de Orange en el 529, modestos por el número de obispos reunidos, tendrán una importancia capital a propósito de la gracia y del pecado original, por la recepción de la que serán objeto. A continuación, la Iglesia de Occidente, tras la ruptura con Oriente, reunirá periódicamente una serie de concilios, convocados no ya por el emperador, sino por el papa, algunos de los cuales se celebrarán por cierto en Roma (los cinco concilios de Letrán).

Estas asambleas ocuparon un sitio en la lista de concilios ecuménicos establecida por Roberto Belarmino. Esta lista no tiene un valor doctrinal o canónico, pero es a la que la Iglesia católica se refiere normalmente: en ella el último concilio, el Vaticano II, figura como el 21° concilio ecuménico. Pero lo cierto es que los concilios celebrados después del 1054 no reunieron más que a la Iglesia de Occidente y que no tienen ninguna autoridad para la Ortodoxia oriental. Los de Trento, Vaticano I y Vaticano II tampoco pueden pretender una autoridad ante las Iglesias nacidas de la Reforma (que en su conjunto conservan los siete primeros concilios ecuménicos, pero se muestran reservadas y hasta críticas respecto a los concilios medievales). Por eso, los que celebraban esas asambleas las definían, siendo plenamente conscientes de estos límites, como «concilios generales» o «sínodos universales» de Occidente[2]. Fue ésta la calificación que recogió Pablo VI en 1974 a propósito del II concilio de Lión[3]. Pero el concilio de Florencia reunió a los griegos y a los latinos en un proyecto de reconciliación eclesial. Preten-

2. Cf. G. Alberigo, *COD*, I, 173-175.
3. Cf. t. I, 259

día, por tanto, ser ecuménico en el sentido antiguo del término. El fracaso siguiente de esta reunión la redujo al estatuto de concilio occidental. El concilio de Trento, sin embargo, se proclama «ecuménico y general», expresando así la pretensión de la Iglesia romana de ser, sea lo que fuere de las separaciones, simplemente la Iglesia. En esta misma perspectiva, los teólogos y canonistas de la época postridentina contribuyeron a difundir la lista revestida de la autoridad de Belarmino.

Esta historia atestigua la evolución en Occidente de las relaciones existentes entre el concilio y el papa, a pesar de la crisis conciliarista que marcó a los concilios de Constanza y de Basilea. Los papas salieron vencedores y quedó establecida en adelante la autoridad del Romano Pontífice sobre el concilio. Al mismo tiempo, los papas intervinieron a veces a título personal para dirimir un debate doctrinal. Se dio así un nuevo paso, que se ha ido confirmando a lo largo de todo el segundo milenio, en el sentido de un desarrollo constante de la autoridad doctrinal del papa de Roma.

Este será, pues, el contenido de este tomo en sus dos partes. Con los matices que acabamos de decir, su período de referencia va siguiendo el transcurso del tiempo que va del siglo V al siglo XVII. Para terminar, debo manifestar mi reconocimiento a Pierre Vallin que releyó atentamente este tomo para comunicar a sus autores sus advertencias y sugerencias, así como a Aimé Solignac que ha querido revisar las páginas relativas da san Agustín. Agradezco igualmente la colaboración de Alfonso Ortiz en la traducción y adaptación bibliográfica de estas páginas al español.

# Primera Parte

## EL HOMBRE ANTE DIOS
## O LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA

## INTRODUCCIÓN

# Creación, salvación, glorificación

por V. GROSSI y B. SESBOÜÉ

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. BRUNNER, *Die Christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zwingli Verlag, Zürich 1950.- R. ARBESMANN, *Christ the «medicus humilis» in St. Augustin*, en *Augustinus Magister II*, Études Augustiniennes, Paris 1955, 624ss.- A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*: Recherches Augustiniennes 10 (1975) 143-169.- M. SEYBOLD, *Schöpfung und Erlösung, Einheit und Differenz*: MThZ 33 (1982) 25-43.- M. A. VANNIER, *«Creatio, conversio, formatio» chez saint Augustin*, Éd. Universitaires, Fribourg 1991.- D. DOUCET, *Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin*: Augustiniana 29 (1989) 447-461.

Para captar el perfil soteriológico de la antropología cristiana desde el siglo V hasta nuestros días, y en particular hasta el siglo XVII, que constituye el objeto de este volumen, conviene mencionar algunos datos generales que condicionan el desarrollo del pensamiento. En primer lugar y sobre todo, las preocupaciones antropológicas de la reflexión cristiana se refieren a la lectura de la Biblia y de la tradición. En segundo lugar, los textos soteriológicos tienen como principal objetivo, no ya el de darnos directamente una información, sino más bien el de ofrecernos, a lo largo de toda la historia de los hombres, la interpretación de los valores que están en la base del mensaje cristiano. Las cuestiones se renuevan y prácticamente renacen al final de los diversos procesos culturales de decantación. De hecho, los valores que servían de soporte a la existencia en los períodos pasados, tanto en el plano cultural como en el político, desaparecen casi por completo para dar lugar al nacimiento de nuevos valores o al renacimiento de los valores tradicionales, pero con otras mediaciones de lenguaje (*translatio imperii, translatio studii*, decían los antiguos). En consecuencia, los viejos textos necesitan ser leídos, no tanto con los instrumentos del lenguaje lógico-analítico, como con los del lenguaje simbólico. Este último hecho hace entrar generalmente la dimensión propia de la antropología y de la soteriología en el marco de las significaciones de la existencia.

Además, en su propio campo semántico, la noción de soteriología considera al *enfermo* con sus enfermedades, así como el remedio y al médico que puedan curarlo. En la antigüedad, la medicina guardaba una estrecha relación con la religión: en las religiones de los misterios en particular, algunos dioses ofrecían modelos de salvación. Un ejemplo clásico de esta mentalidad lo tenemos en el *Isis y Osiris* de Plutarco. En el cristianismo, semejante combinación encuentra su explicitación en el Cristo Salvador, presentado por la tradición patrística del siglo V, sobre todo en san Agustín, como el «humilde médico» (*medicus humilis*).

Los *Capítulos gnósticos (Kephalaia gnostika)* de Evagrio Póntico (†399) pueden darnos un plan de conjunto de la antropología y de la soteriología cristiana, e indicarnos la estructuración del contenido y del lenguaje del siglo V. En esta obra, evidentemente inspirada en Orígenes, Evagrio quiere dar una base teológica a sus ideas monásticas, que él articula en seis «centurias»[1], organizadas por temas: la visión «protológica» del mundo, o sea la de su origen, y la condición actual (1ª centuria); las posibilidades de retorno a la condición original (2ª y 3ª centurias); la visión de Cristo y su misión de salvación (4ª y 5ª centurias); la «apocatástasis» o restablecimiento de la creación (6ª centuria). Evagrio pone justamente la protología en relación con la redención y la escatología, y de hecho su comprensión es interdependiente.

## 1. La creación, soporte de la salvación (V. Grossi)

La unidad del presente volumen descansa en gran parte en la relación entre la creación y la salvación. Esta relación, que alcanzó un gran relieve en tiempos de san Agustín, vuelve a estar hoy en el primer plano de la reflexión teológica sobre la creación.

En Agustín están presentes dos aspectos, aunque expresados en una terminología neoplatónica: el de la creación o participación[2] y el del retorno a la unidad original. En este segundo aspecto se inserta el tema agustiniano de la analogía entre la vida del hombre-individuo y la vida de la humanidad, entre la vida de los hombres y la vida de todo el mundo creado. De este tema, que era fundamental ya en las *Confesiones*[3], había tenido antes una intuición Agustín en el tratado *De la verdadera religión*, del año 390: «La vida (de la humanidad) –escribía– desde Adán hasta el fin de este siglo se asimila a la de los individuos»[4].

La teología de la creación conoce actualmente vivas discusiones en numerosas capas de la opinión pública. En este problema se siente la presión de la cuestión ecológica y de las ideologías que la promueven, así como la necesidad de re-

1. Cada una de las seis partes se divide en 100 capítulos. Cf. A. Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origènisme chez les Grecs et les Syriens*, Seuil, Paris 1962.

2. M.-A. Vannier, *St. Augustin et la création*: Augustiniana 40 (1990) 347-349.- M. Smalbrugge, *La notion de participation chez saint Augustin. Quelques observations sur le rapport chrisatianisme-platonisme*: Augustiniana 40 (1990) 333-347.

3. Agustín, *Confesiones* VIII,3,8: *OSA* II, 318.

4. Agustín, *Verdadera religión* 27,50:*OSA* IV, 131.

valuar la mentalidad que concede una primacía, a veces filosófica, a la ciencia en las vicisitudes de la vida moderna, o más simplemente el proyecto de recuperar un Edén perdido y que quizás pueda encontrarse todavía.

La teología cristiana tiene que guardarse de transponer los temas y las cuestiones de la ecología de forma indebida a su propio terreno. Por otra parte, es consciente de tener tras de sí una larga tradición, atestiguada en el Símbolo de los Apóstoles: «Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra», y en el Símbolo de Nicea-Constantinopla, con la precisión cristológica: «Creo en un solo Señor Jesucristo [....], por quien todas las cosas fueron hechas», así como por una amplia literatura patrística, particularmente en los Comentarios sobre el Génesis.

Agustín, por citar a un Padre de la Iglesia de Occidente, nos ha dejado él solo cinco comentarios distintos y una magnífica teología de la creación comprendida como experiencia del retorno a Dios, teología que se encuentra casi por todos sus escritos. En este aspecto, es justamente célebre un pasaje de las *Confesiones:*

> «Pregunté a la tierra y me dijo: "No soy yo (tu Dios)"; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: "No somos tu Dios; búscale sobre nosotros". Interrogué a las auras que respiramos; y el aire todo, con sus moradores, me dijo: "Engáñase Anaxímenes: yo no soy tu Dios". Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas: "Tampoco somos nosotros el Dios que buscas", me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne:"Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él". Y exclamaron todas con grande voz: "Él nos ha hecho". Mi pregunta era mi mirada, y su respuesta, su apariencia»[5].

Para Agustín, la participación de las criaturas en el ser no es ni total ni uniforme. Se da en el tiempo, es siempre parcial, y se le asigna a cada criatura en el grado (*modus*) que le conviene. Para el obispo de Hipona, esto explica tanto la bondad instrínseca de todas las cosas como la posibilidad que tienen de poder alejarse de la plenitud del ser, sin salirse nunca totalmente de la bondad del todo, sino pasando a una posición inferior a la que les conviene.

Por consiguiente, en la visión de Agustín, el hombre no puede jamás salirse ontológicamente del horizonte del ser, aun cuando, por el pecado, se aleje de su plenitud. El motivo de este alejamiento de Dios se expresa en lenguaje neoplatónico con diferentes imágenes, algunas de ellas muy conocidas: «la región de la esterilidad» (*regio egestatis*)[6], «la región de la desemejanza» (*regio dissimilitudinis*)[7], la caída del alma a las profundidades oscuras, el «Tártaro» que, en Macrobio[8], significaba la corporeidad[9].

En la antigua Iglesia, los problemas relativos a la teología de la creación iban ligados a las filosofías dualistas, para las que era difícil aceptar a la vez la inma-

5. AGUSTÍN, *Confesiones* X,6,9 : *OSA* II, 396s.
6. *Ib.* II,10,18: *OSA* II, 127.
7. *Ib.* VI,10,16: *OSA* II, 286.
8. NACROBIO, *Somnium Scipionis* 1,10.
9. Cf. AGUSTÍN, *Confesiones* I,16,26: *OSA* II,96s. Estas imágenes neoplatónicas han sido reunidas por J. DOIGNON, *Un faisceau de métaphores platoniciennes dans les écrits d'Augustin*: REA 40 (1994) 39-43.

nencia y la transcendencia de Dios, o concebir una materia que no fuera en cierto modo coeterna con Dios. Aunque esos problemas no son los nuestros, la cuestión sigue manteniendo su vigencia, sobre todo en su aspecto epistemológico. Por un lado, el antropocentrismo subjetivista sufre la tentación eterna de considerar al hombre como siendo él mismo el creador de lo que experimenta; por otro, el saber de la ciencia no se siente siempre ligado –a no ser por principio– a los principios éticos y engendra la falsa mentalidad de una dominación ciega del hombre sobre el universo en que vive.

Más que detenerse en superar este antropocentrismo subjetivista ya en declive, la reflexión teológica de hoy sobre el tema de la creación tiende a integrar el elemento de la «historia» con el de la «naturaleza», intentando diferenciar en este último término lo que tiene que ver concretamente con los conceptos de naturaleza, de ecología y de creación. En otras palabras, más allá de las separaciones académicas entre el hombre y el cosmos, desea recuperar la intencionalidad original del discurso cristiano sobre la creación, por medio de criterios epistemológicos que ayudan a profundizar en la relación del hombre con la naturaleza, evitando su aislamiento mutuo.

## 2. De la creación a la salvación (V. Grossi)

La teología de la creación, con todo el encanto que aporta a la explicación de los primeros orígenes de la vida, del hombre y de todo cuanto existe, plantea la cuestión de su relación con la teología de la salvación. ¿Es posible aislar la una de la otra? Para Agustín esta división es inconcebible. Al contrario, con él esta tesis llega a madurar hasta llegar a una reflexión teológica bien estructurada.

En efecto, el obispo de Hipona se planteaba el problema de la creación precisamente desde el ángulo de su relación con la redención. El encuentro de Agustín con el pensamiento pelagiano se produjo sobre todo en este terreno. Los pelagianos insistían en la creación y su belleza; en el hombre, consideraban sobre todo la posibilidad intrínseca de una autorrealización; llegaban así a una realidad humana cerrada en sí misma, capaz de colocarse siempre «frente a...», incluso frente a Dios, incluso frente al Redentor. Agustín nos informa de que se expresaban en estos términos:

> «Ha de atribuirse a Dios todo lo que el hombre tiene de buena voluntad, porque ésta no podría ni existir faltando el hombre mismo. Ahora bien, como Dios es el autor lo mismo de la existencia que de la naturaleza humana, ¿por qué no atribuirle también a él todo lo que tiene (el hombre) de buena voluntad, pues ésta no tendría razón de ser faltando el sujeto en que radica?»[10].

Tal era realmente la versión pelagiana de la gracia, a propósito del texto de Pablo a los Corintios: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1 Cor 4,7); esta interpretación eliminaba además la dificultad de comprender la relación entre la gracia y el libre albedrío, en la que tanto insistirá Agustín.

10. Agustín, *Méritos y perdón de los pecados* II,18,29: *OSA* IX, 355.

Al contrario, en el relato del pecado de los orígenes (Gn 3), el obispo de Hipona leía esta herida que afecta al corazón de la creación, herida que postula directamente su redención. Abría así la creación, y al hombre en particular, a Dios, para que fueran rescatados. Más tarde, una vez cerrada la polémica pelagiana en 418-419, leerá la creación del hombre en el corazón mismo de la gracia de Dios: el hombre y Dios estarán presentes el uno al otro como dos amigos inseparables.

Si éstos fueron los comienzos y la creación del hombre, la historia de la humanidad —decía Agustín— están ahora ligadas por nacimiento a Adán pecador, hasta convertirse en una naturaleza, una «naturaleza viciada»[11]. «La naturaleza humana en su principio fue creada inocente y sin vicio ninguno; pero en su estado actual, ella, derivada por nacimiento de Adán , reclama un médido por no hallarse sana»[12].

El injerto de la redención en una naturaleza herida por la voluntad humana planteaba y sigue planteando una infinidad de problemas a la antropología teológica. En efecto, el discurso aplicado al hombre tenía que construirse sobre la comprensión misma del concepto de «naturaleza». A una «naturaleza» creada le ha sucedido una «naturaleza redimida». Tal era la solución de Agustín, la única disponible. De diferentes premisas se derivaban concepciones opuestas en la comprensión del cristianismo. En la época de Agustín, fueron sintetizadas por un presbítero de su entorno, un tal Januarius. En relación con las conclusiones pelagianas, señalaba: «Unos dicen: nos toca a nosotros comenzar, y a Dios acabar [...], como si se pudiera decir: "mi fe, mi justicia, mi voluntad"». En lo que concierne al concepto de creación y de naturaleza, explicaba más explícitamente todavía: «Cuando se habla de creación, no se habla ya de aquella en la que fue fabricada la naturaleza del hombre, sino de aquella que, viciada por el pecado original, es renovada por la gracia»[13].

En esta óptica es donde Agustín lee igualmente el «retorno» a la creación. En efecto, en su visión, la creación, es decir, la participación en el ser expresada en las categorías neoplatónicas de la plenitud del ser, abre también la posibilidad de un «retorno» por medio del libre albedrío curado por la gracia de Cristo.

La caída del alma desde las realidades eternas a lo temporal —«Cayó el ángel, cayó el alma del hombre, y con ello señalaron cuál hubiera sido el abismo de la creación espiritual en el profundo tenebroso»[14]— lleva efectivamente al hombre a «disolverse en el tiempo» en la disipación de la multiplicidad. Para verse liberado de estas pasiones (*affectiones*), el alma necesita una ayuda que la devuelva a la unidad perdida, a la «casa eterna», es decir, a la capacidad de moverse en el mundo de la realidad duradera[15]. Tal es el proceso unitario de «creación», «conversión», «formación», propio de la reflexión de Agustín sobre la creación[16].

A continuación, la teología traducirá esta lejanía de Dios y esta posibilidad del retorno por las categorías del pecado y de la justificación, cuya historia y valor tendremos que examinar. Si «el hombre concreto» de la tradición agustiniana

11. Cf. Id., *Matrimonio y concupiscencia* II,34,57: *OSA* XXXV,382s.
12. Id., *Naturaleza y gracia* III,3: *OSA* VI, 187; véase también XXIII,25: *OSA* VI,845s.
13. Carta de Januario, cf. *A los monjes de Adrumeto y de Provenza*: *BA* 24, 225 y 233.
14. Agustín, *Confesiones* XIII,8,9: *OSA* II, 559.
15. *Ib*, X,29,40; *OSA* II, 426.
16. Cf. M. A. Vannier, *«Creatio, Conversio, Formatio» chez saint Augustin*, o. c.

fue el hijo de Adán pecador de Gn 3, y no el hombre de la creación de Gn 1-2 –aun cuando éste constituye también el parámetro del hombre rescatado–, la reflexión antropológica tuvo sin embargo la tendencia a seguir la hipótesis de una naturaleza humana en cuanto tal. El «hombre agustiniano», hijo de Adán pecador, nace en una «naturaleza viciada» o «cambiada a un estado peor»[17]. La otra posibilidad sería la situación de un nacimiento sin gracia y sin pecado, «en el estado de pura naturaleza» (*in puris naturalibus*).

La necesidad del Redentor constituye para la reflexión agustiniana el marco categorial de toda investigación teológica, incluso de la investigación sobre la creación. En tiempos de las *Confesiones* (397-401), el obispo de Hipona tuvo la intuición de un nuevo principio de análisis, en particular del misterio del hombre, que expresa lleno de asombro con los términos siguientes: «Mas qué misterio encerraran aquellas palabras: *El Verbo se hizo carne*, ni sospecharlo siquiera podía»[18].

### 3. De la creación a la gloria (B. Sesboüé)

Que esta introducción se haya centrado espontáneamente en el pensamiento y en las obras de Agustín, se justifica por la parte capital que el doctor de Hipona tomó en la elaboración dogmática de la antropología cristiana. Con él pueden distinguirse cuatro momentos, lógicos si no históricos, en el devenir del hombre a los ojos de Dios. Estos cuatro momentos se recogerán con frecuencia en la tradición de la teología latina como marco de las exposiciones.

Está en primer lugar el hombre inocente, creado a imagen y semejanza de Dios. Tiene que ser considerado como tal, como fácilmente se ve, por una abstracción necesaria, tal como salió de las manos de Dios y antes de cualquier consideración sobre el pecado. Se trata aquí de la vocación del hombre en el designio de Dios, comprendiéndose su naturaleza a la luz de su estatuto de criatura (cap. II).

Pero este hombre pertenece a una creación que lo desborda, a pesar de ser él el fin de la misma. Por tanto, había que presentar primero la creación del cielo y de la tierra, horizonte cósmico de la existencia del hombre. La parte inevitable de arbitrariedad en semejante opción se justifica en la medida en que se trata ante todo y sobre todo de ahondar en la idea de creación, esto es, de la relación entre lo que es Dios y lo que no lo es, entre el Único y el orden de lo múltiple, entre la transcendencia absoluta de Dios respecto al universo y su inmanencia en todas las cosas; es decir, se trata de estudiar finalmente la distinción entre el creador y la criatura y la participación de la segunda en el primero. Esta idea de creación, que tiene su fuente en la Biblia, se abrió camino en la tradición cristiana, primero según su alcance religioso, y luego cada vez más según sus elementos metafísicos, intentando escapar de las tramas que acechan al tratamiento de las difíciles relaciones de Dios con el mundo. Este recorrido se hizo, por otro lado, de forma

17. Los textos agustinianos sobre el significado de la naturaleza humana son objeto de confusiones señaladas por A. Vanneste, *Nature et grâce dans la théologie de saint Augustin*, art., cit.

18. *Confesiones* VII,19,25: *OSA* II, 295.

relativamente pacífica. Como la consideración de la creación en general concierne también —y *eminenter*— al hombre creado, el capítulo dedicado a éste podrá centrarse entonces en lo que es específico del hombre en cuanto hombre (cap. I).

Este hombre inocente se convirtió, desde el comienzo, en un hombre pecador y culpable. Pero la distancia que se establece en el texto bíblico entre Gn 1-2 y Gn 3 manifiesta un desdoblamiento de su origen: antes de que se originara el mal, estuvo el bien. «Por más que el pecado —escribe P. Ricoeur— sea más "antiguo" que los pecados, todavía la inocencia es "más antigua" que él; la "prioridad" cronológica de la inocencia sobre el pecado más "antiguo" es como el signo temporal de su profundidad antropológica»[19] (caps. III y IV).

Este hombre pecador está en una situación de necesidad radical de salvación. El hombre creado lo estaba ya en cierto modo, puesto que no podía realizar su fin, es decir, su comunión con Dios, con sus propias fuerzas. Sentía necesidad de la iniciativa gratuita por la que Dios le daría esta comunión de vida y de amor. Tal es la paradoja a propósito de la cual experimentará no pocas dificultades la teología de los tiempos modernos. El hombre pecador tiene además necesidad de ser curado y «liberado» de su situación pecadora, que afecta por una parte a su relación vital con Dios y, por otra, hace de él un hombre desorientado, herido, «deteriorado». Esta salvación y esta redención le vienen de la iniciativa de Dios en Jesucristo, el único mediador, cuyas modalidades deben analizarse en el interior de cada persona humana. Todo esto constituye el terreno de la justificación, que tiene su *dossier* bíblico de primera categoría en la *Carta a los Romanos*, y de la gracia en su relación con la libertad. Agustín marcará con un sello definitivo este *dossier*, que será objeto de las grandes controversias de Occidente (caps. V y VI).

Debates cada vez más refinados sobre el estatuto del hombre sin la gracia y con la gracia llevarán a una profundización de la distinción estructural sobre lo que es y lo que puede la naturaleza del hombre considerada en sí misma y sobre el don gratuito que Dios le ofrece en la economía de la salvación. El peligro estaba en proyectar en una realidad virtual lo que no era más que distinción interna de un orden concreto, y en concebir a un hombre inscrito en los límites de un fin puramente natural. El desarrollo de la teología de la gracia en su relación con la naturaleza del hombre tendrá por tanto un efecto *boomerang* y pondrá en discusión la consideración de la relación entre la naturaleza y lo sobrenatural. Esta cuestión, ya presente en la escolástica medieval, tomó giros peligrosos en los tiempos modernos y condujo a uno de los debates teológicos más fuertes que ha conocido el siglo XX. Por tanto, era preciso volver sobre esta difícil cuestión al final de este recorrido (cap. VII).

Pero el hombre justificado y salvado en la economía de la gracia sigue estando en una situación de viajero itinerante. Tiene que llegar a ser el hombre beatificado. La economía de la gracia tiene que abrirse a la de la gloria (cap. VIII).

Tal es el itinerario antropológico que va a trazar este volumen, intentando seguir lo más posible su desarrollo histórico. Pero sabemos que este orden de exposición no corresponde por completo al movimiento doctrinal que subyace en el fondo del mismo. Porque es la salvación la que reveló el pecado en la Escritura; y es también la profundización de la dogmática de la salvación en la historia de la

19. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, 571.

Iglesia la que ha permitido aclarar la cuestión oscura del pecado. No obstante, como ya hemos dicho, lo que se se presentó de la soteriología universal en el tomo anterior respeta este movimiento doctrinal[20].

20. Cf. t. I., 270-326.

## Capítulo I

# La creación del cielo y de la tierra

por L. F. Ladaria

La doctrina de la creación, en contra de lo que se pudiera pensar, no es algo que desde siempre se haya impuesto con evidencia a la razón humana. La originalidad judeo-cristiana de esta enseñanza no se pondrá nunca suficientemente de relieve. Aunque la idea de creación tiene algunos antecedentes en Egipto y en Mesopotamia. el concepto de «creación» es ante todo bíblico. Expresa el acto por el que Dios es la causa libre y amorosa de un universo esencialmente bueno y armonioso, sacado de la nada y puesto a disposición del hombre, un acto que inaugura el tiempo de la historia. Por eso el tema de la creación ocupa un lugar muy amplio en las Escrituras y ha sido objeto de una reflexión constante. Intencionalmente se han puesto dos relatos de la creación al comienzo del Génesis, como un pórtico que abre al proyecto de alianza de Dios con los hombres. La creación se presenta como el primer tiempo de la salvación. Este tema es recogido constantemente por los profetas y los salmos, en el clima de una adoración admirable y agradecida. Los libros sapienciales celebran a la Sabiduría creadora, presente desde el origen junto a Dios. El Nuevo Testamento no se queda atrás, asociando expresamente la persona del Verbo, o incluso la de Cristo, a la actividad creadora de Dios: «Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura. En él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles [...]. Todo lo ha creado Dios por él y para él» (Col 1,15-17). En los dos Testamentos la realización del designio creador y salvador de Dios será llamada incluso «nueva creación», en la que se revelarán unos «cielos nuevos» y una «tierra nueva». Por eso no hay que extrañarse de encontrar en las confesiones de fe la mención de la creación, inscrita ya en su primer artículo y atribuida principalmente a Dios Padre[1].

1. Cf. t. I, 86s.

## ENTRE EL MONISMO Y EL DUALISMO

La doctrina cristiana de la creación, precisamente por su originalidad, ha tenido que mantener siempre el equilibrio entre dos extremos a los que el pensamiento humano de hecho se ha inclinado fácilmente a lo largo de la historia.

Por una parte el *monismo*, que niega que pueda existir algo distinto de Dios. En efecto, presupuesta la existencia de un ser absoluto, prescindiendo ahora del modo como éste se entiende, no resulta fácil admitir que otros seres tengan realmente una existencia distinta de la divina. En último término no existe más que Dios. La infinitud divina excluirá toda otra realidad fuera de la suya. Las concepciones monistas y panteístas tienden por tanto a negar una existencia auténtica a lo que no es Dios, y con ello ignoran precisamente la realidad creada como tal. Una variante de estas concepciones contempla la realidad visible como una emanación necesaria de Dios, no como el fruto de su acción libre. Tampoco es fácil desde este punto de partida llegar a la idea de la creación.

Hay un segundo obstáculo con el que se ha tenido que enfrentar la doctrina cristiana de la creación: el del dualismo, es decir, el de no considerar toda la realidad como fruto de la acción divina, lo que lleva a presuponer una pluralidad de principios de cuanto existe. A veces se ha considerado la materia como eterna y preexistente; la divinidad ejercerá sobre ella una mera acción demiúrgica, de transformación y «formación» de lo ya existente; pero esta acción, por razones evidentes, tiene unos presupuestos no establecidos por Dios mismo. En otras ocasiones se ha considerado el mundo material como una «caída» de un mundo superior que tiene por causa de algún modo de un desorden moral. De ahí la tendencia a considerar mala la realidad visible. La salvación del hombre consistirá en una liberación de este mundo y de esta creación material. En los primeros siglos cristianos, la Iglesia tuvo que enfrentarse a las diversas corrientes gnósticas, que ya han sido presentadas[2]. Un denominador común de todas ellas fue sin duda la falta de claridad sobre la noción bíblica de la creación, y de la bondad de esta última.

Frente a estos dos escollos, la fe de la Iglesia ha tenido que garantizar la verdad y la bondad de la realidad creada. Ésta tiene una existencia auténtica, aunque recibida totalmente de Dios[3]. Los dos aspectos no se oponen. Tanto uno como otro presuponen una acción libre de Dios, capaz de dar el ser a lo que no es él mismo. Presuponen igualmente que este don es total. En las formaciones de la doctrina de la creación nos encontraremos con la doble preocupación de afirmar la libertad divina al crear y a la vez el que esta creación ha tenido lugar "de la nada" (*ex nihilo*). La libertad de Dios excluye toda forma de monismo emanatista; da a la criatura una consistencia propia y garantiza su auténtica existencia. La creación *ex nihilo* hace ver que esta existencia auténtica es recibida, depende de Dios absolutamente, y, por consiguiente, que la criatura es buena en su raíz. Precisamente la historia de la doctrina del pecado original, que será expuesta en este

2. Cf. t. I, 29-33.
3. Cf. J. LADRIÈRE, *Approches philosophiques de la création*, en C. DEROUSSEAUX (ed.), *La Création dans l'Orient ancien*, Cerf, Paris 1987, 13-38, en particular p. 19.

mismo volumen, muestra que el mal, y en concreto el mal moral, tiene un origen histórico, no es una necesidad metafísica.

## La creación, misterio religioso y cristiano

Una segunda advertencia tiene tanta importancia como la primera: la doctrina cristiana de la creación no es una simple enseñanza filosófica. Ya en el Antiguo Testamento ha crecido y se ha desarrollado en relación intima con la experiencia del Dios de la salvación y de la alianza. Solamente con el conocimiento de un Dios personal puede tener sentido hablar de creación, de la producción libre por parte de Dios de algo que no es él, de su manifestación misma en la obra creadora. En el Nuevo Testamento se dará todavía un paso adelante en esta misma dirección: la creación se ve en relación con el misterio de Cristo (cf. Jn 1,3-4.10; 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2-3). No podemos olvidar esta perspectiva en la breve historia de esta doctrina que deberemos trazar en las paginas siguientes. La doctrina cristiana de la creación es una parte irrenunciable de la doctrina sobre Dios y sobre Cristo. El volumen primero de esta misma serie, que se ha ocupado de las cuestiones básicas de la fe cristiana, ha puesto los fundamentos necesarios para comprender cuanto aquí se ha de explicar. Sólo si Dios es el creador de todo y Cristo, su Hijo, el mediador universal puede éste salvar a todos los hombres. Únicamente si el designio creador está en relación con la salvación que Cristo nos trae, ésta no es un añadido extrínseco al ser del hombre y del mundo, sino su plenitud definitiva. Por el hecho de que Jesús es verdaderamente hombre, de que el Hijo de Dios ha asumido la naturaleza humana, adquiere la creación su definitiva dignidad. La condición de criatura ha sido compartida por el mismo Hijo de Dios. Todo esto tiene que significar algo para la doctrina cristiana de la creación. Ésta ya no es el "atrio de los gentiles", como agudamente decía Karl Barth, en el que todos los hombres podemos coincidir antes de penetrar en los misterios propiamente cristianos. Es verdad que este aspecto de la doctrina cristiana se presta especialmente al diálogo con la filosofía y las ciencias; por otra parte también en otras religiones existe la noción de creación. Pero en nuestra exposición de la historia de los dogmas no podemos olvidar las connotaciones específicamente cristianas de esta noción. Las páginas que siguen lo van a mostrar.

Por último, el sentido último de la doctrina de la creación se descubre sólo en el tratamiento especifico de la antropología cristiana, que ocupará nuestro próximo apartado. El hombre comparte con el mundo que le rodea su condición de criatura, pero es una criatura especial: es la que da al conjunto su sentido último. Inevitablemente, cuanto aquí diremos alcanza en el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, su plenitud definitiva. La existencia auténtica y a la vez recibida de que hablábamos hace un momento como características esenciales de la criatura adquieren en el hombre su plena realización. Sólo él, entre los seres de este mundo, puede entender su vida como don y su existencia libre como autenticamente suya.

Trazaremos en tres tiempos el desarrollo histórico del dogma de la creación: el período de los padres de la Iglesia, el de la teología escolástica y el de los tiempos modernos. De paso, iremos recogiendo las enseñanzas propiamente dogmáti-

cas de la Iglesia, constatando que son relativamente poco numerosas. La creación ha sido ordinariamente objeto de una posesión pacífica en la Iglesia y no ha dado lugar, como otros temas dogmáticos, a difíciles debates.

## 1. LA FE EN LA CREACIÓN, EN LOS PADRES DE LA IGLESIA

### 1. El asombro ante la creación: Los Padres Apostólicos

**Los autores y los textos**: Clemente de Roma, *Carta a los Corintios*, ed. D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, BAC, Madrid [5]1985, 101-372; Ignacio de Antioquía, *Cartas*: *Ib*, 373-502; *Carta de Bernabé* : *Ib*. 729-810; *Discurso a Diogneto*: *Ib*., 813-860; *Didaché o Doctrina de los doce apóstoles*: *Ib*, 29-94.

**Indicaciones bibliográficas**: P. Gisel, *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1987, cap. III: «Genèse et constitution du dogme de la *creatio ex nihilo*», 113-144.– L. Scheffczyk, *Creación y Providencia*, en M. Schmaus - A. Grillmeier, *Historia de los dogmas* II, 2a, BAC, Madrid 1974.– A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, P. U. G., Roma 1987.

Deberán pasar años antes de que se formalice y establezca en la teología cristiana una doctrina de la creación. Pero la idea, en parte reflejo de las enseñanzas veterotestamentarias, en parte enriquecida con la novedad de la mediación creadora de Cristo que hallamos en el Nuevo Testamento, aparece con claridad desde los primeros siglos. El orden de la naturaleza es objeto de admiración por parte de Clemente Romano, que hace una hermosa descripción de la armonía cósmica:

> «Los cielos, movidos por su disposición, le están sometidos en paz. El día y la noche recorren la carrera por él ordenada [...]. El sol y la luna y los coros de las estrellas giran, conforme a su ordenación, en armonía y sin transgresión alguna en torno a los límites por él señalados»[4].

El texto recoge muchos temas de Gn 1, aun con indudables influjos estoicos. Pero es interesante notar que el marco en que este comentario se mueve está determinado por la consideración de Dios como «Padre y Creador»[5]. La paternidad divina, aquí relacionada con la creación, aparece en otros lugares de la obra en contextos trinitarios y cristológicos[6]. No es por tanto aventurado pensar que el misterio del Dios trino y la creación se hallan implícitamente relacionados. Por otra parte, en el mismo contexto del pasaje citado se nos dice que Dios concede a los hombres los beneficios de su misericordia por medio de Jesucristo:

> «Todas estas cosas ordenó el grande Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todos sus beneficios, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Señor Jesucristo» [7],

4. Clemente de Roma, *Corintios* 20,1-2: *PApost*. 197
5. *Ib*., 19,2: *PApost*, 196; cf. también 35,3: *PApost*, 209s; 62,2: *PApost*, 236.
6. Cf., por ejemplo, *Ib*., 7,4: *PApost*, 183.
7. *Ib*., 20,11: *PApost*, 198

Todavía es más clara la inspiración genesíaca de otro pasaje, donde la plasmación del hombre aparece como la culminación de toda la obra creadora:

> «El mismo Artífice y Dueño de todas las cosas se regocija y complace en sus obras. Pues con su poder soberano afianzó los cielos [...]. Finalmente, con sus sacras e intachables manos, plasmó al hombre, la criatura más excelente y grande, imprimiéndole el cuño de su propia imagen»[8].

El himno a Dios creador y salvador, que Clemente coloca poco antes del final de su obra, tiene también alusiones a la mediación de Jesucristo tanto en la introducción como al final[9]. Helenismo y mundo bíblico, con una presencia muy explícita de la novedad de Cristo, se encuentran ya en estos primeros momentos del pensamiento cristiano.

También la llamada *segunda carta de Clemente* contiene alusiones interesantes en este mismo sentido. Se habla en ella de la liberación del pecado por Jesucristo en términos de creación. Ello indica que esta última está presente en la conciencia del autor, y a la vez que es contemplada en relación con la salvación de Cristo: «Ninguna esperanza de salvación teníamos sino la que de él nos viene. Porque nos llamó cuando no éramos y del no ser quiso que fuéramos»[10]. El vocabulario recuerda el de Rom 4, 17.

La creación *ex nihilo* se enseña con toda claridad en un pasaje muchas veces citado del Pastor de Hermas:

> «Ante todas las cosas cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo (cf. Ef 3,9) e hizo pasar todas las cosas del no ser al ser (cf. 2 Mac 7,28; cf. Sab 1,14)»[11].

La creación se considera una verdad fundamental de la fe, que goza de una cierta prioridad sobre otras. Una expresión muy parecida se halla en la misma obra: «El Dios que mora en los cielos y que creó del no ser todo lo que es»[12]. La repetición de la idea no deja pensar que nos hallemos simplemente ante una afirmación casual. La insistencia es llamativa, porque la enseñanza de la creación *ex nihilo* se encuentra explícitamente formulada en la Escritura sólo en 2 Mac 7,28 y Rom 4,17. No ha sido repetida en muchas ocasiones en los primeros escritores cristianos. La idea de la mediación de Jesús, que la *Carta* de Clemente unía a la de la creación, no sigue aquí la misma suerte. La creación de todo por Dios y la salvación de Cristo parecen seguir caminos diferentes.

El amor a Dios que nos ha creado es lo primero en el camino de la vida, según el comienzo de la *Didaché*[13]. La expresión se repite casi a la letra en la *Epístola del Pseudo-Bernabé*[14], que con este precepto comienza la descripción del ca-

8. *Ib.*, 33,2-4: *PApost*, 207s.

9. Cf. *Ib.*, 59,2: *PApost*, 231s; 61,3: *PApost*, 235; «A ti, el solo que puedes hacer esos bienes [...], a ti te confesamos por el sumo sacerdote y protector de nuestras almas, Jesucristo».

10. *Segunda carta de Clemente* 1,7-8: *PApost*, 356.

11. Hermas, *Pastor*, Mandamientos 1, 1: *PApost*, 971; cf. t. I, 87.

12. *Ib.*, Visiones I,1,6: *PApost*, 938.

13. *Didaché* 1,2: *PApost*, 7.

14. *Carta de Bernabé* 19,2: *PApost*. 806: «Amarás a Aquel que te creó, temerás al que te formó, glorificarás al que te redimió de la muerte». Parece que se pone la creación en relación con la resurrección.

mino de la luz. Aunque no se habla en ella directamente de la bondad de la creación, tiene interés en nuestro contexto la interpretación espiritual que el Pseudo-Bernabé hace de la prohibición de los alimentos por parte de la ley veterotestamentaria. Solamente a partir de Jesús se puede entender rectamente el sentido del Antiguo Testamento; los judíos no pudieron comprender el verdadero sentido de estas prohibiciones, y por ello interpretaron literalmente unas prescripciones que se refieren a la conducta moral[15]. Hay que señalar con todo que esta interpretación no es original de nuestro autor, sino que tiene antecedentes fuera del ámbito cristiano[16].

Más importante todavía para nuestro fin es poner de relieve la doctrina del autor sobre la nueva creación en el bautismo. Parece que la primera creación del Génesis es considerada por nuestro autor como una prefiguración de la segunda, es decir, de la regeneración del hombre en Cristo:

> «En efecto, la Escritura dice de nosotros lo mismo que Dios dijo a su Hijo: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra" (Gn 1,26) [...]. Mas también te demostraré cómo nos lo dice a nosotros. La segunda creación la cumplió en los últimos tiempos»[17].

Es de notar también que el Pseudo-Bernabé, en este pasaje y otro paralelo[18], nos da por vez primera la interpretación trinitaria de Gn 1,26 que hará fortuna en la tradición patrística: el «hagamos» de este verso se considera como dicho por el Padre al Hijo, que según el Nuevo Testamento es el mediador de la creación. Más adelante, también el Espíritu Santo se considera destinatario de esta palabra del Padre. La creación es vista por tanto en este contexto en relación clara con la salvación de Jesús, aunque los términos exactos de la misma no se expliciten. La doctrina de la creación va adquiriendo así, lentamente, una específica connotación cristiana. Hay que reconocer de todas maneras que ésta dimensión no siempre se ha puesto de relieve en el transcurso de la historia.

Por lo demás, no en todos los escritos de esta primera época la creación es considerada un problema teológico sobre el que se haya de detener específicamente. La situación cambiará un tanto con los apologetas. La distinción entre Dios y el mundo, y éste es en el fondo el problema de la creación, aparecerá como cuestión con claridad siempre más evidente.

## 2. Los apologistas y la eternidad de la materia

Los autores y los textos: Justino, *Diálogo con Trifón*: ed. D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos*, BAC, Madrid 1954; *Apologías, Ib.*, 182-278.– Teófilo de Antioquía, *Tres libros a Autólico, Ib.* 768-873.– Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*: Ib, 646-751; *De resurrectione mortuorum*, ed. P. Pouderon, *SC* 379, 1992.

15. Cf. *Ib*, 10, especialmente 10,12: *PApost.* 790-793.
16. Cf. J. J. Ayán Calvo, *Didachè, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudo-Bernabé*, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 193.
17. *Carta de Bernabé*, 6,12-13: *PApost*, 783; cf. también la continuación.
18. Cf. *Ib.* 5,5: *PApost*, 780.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. J. AYÁN CALVO, *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III*, Instittituto teológico compostelano/Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Santiago de Compostela/Córdoba 1988; G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Enstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, W. DE GRUYTER, Berlin-New York 1978.

Entrando cada vez más en el mundo griego, el cristianismo se encuentra con el problema de la eternidad de la materia, que en este tiempo es considerada de algún modo como «rival» de Dios[19]. La doctrina de la creación no puede desarrollarse sin aclarar este punto. Lo van a tener que afrontar estos escritores eclesiásticos del siglo II. Lo hace ya Arístides de Atenas que distingue radical y explícitamente, siguiendo la enseñanza bíblica, a Dios de los elementos de este mundo: estos son creación mutable, mientras Dios es inmutable; además han venido del no ser «por providencia de Dios»[20]. Esta última expresión está inspirada en la Escritura[21]. La soberanía de Dios sobre el mundo se expresa con la indicación de que éste ha venido a la existencia por el mandato de Dios, lo cual excluye toda limitación de su libertad o resistencia a su obra.

La doctrina de la creación de Justino, mártir, ha suscitado interés desde antiguo y ha sido objeto de discusión. En concreto ha llamado la atención el problema de la creación de la materia. En efecto, Justino, en su primera *Apología*, afirma que Platón tomó sus enseñanzas sobre la creación de Moisés, el primero de los profetas. Parece señalar que, según el relato mismo del Génesis, todo el mundo fue hecho por la palabra de Dios, a partir de sustratos que ya existían:

> «En conclusión, que todo el mundo fue hecho por la palabra de Dios de elementos preexistentes, antes señalados por Moisés, cosa es que aprendió Platón y los que siguen su doctrina»[22].

Justino podría referirse al Timeo (229-30). En el mismo libro había aformado ya la coincidencia de las doctrinas cristianas con las de la filosofía[23], señalando que Dios «al principio, por ser bueno, fabricó todas las cosas de una materia informe»[24]. Este texto ha sido interpretado muchas veces como muestra de que la doctrina de la creación *ex nihilo* no se ha impuesto todavía. Nos encontraría pues con un intento de mediar entre la doctrina platónica y la bíblica, que llevaría a entender la creación como una ordenación por parte de Dios de una realidad anterior. Pero esta interpretación no es aceptada por todos. Podría también darse el caso de que Justino pensara en una acción exclusiva del Padre en un primer momento creador, en el que hace surgir la materia amorfa, para dar lugar después a un segundo momento, en el que, ya con la mediación del Logos, se da forma a los elementos informes dando lugar a los seres concretos de que se nos habla a partir de Gn 1,3[25]. También Atenágoras parece en algún texto presuponer la existencia

19. Cf. P. GISEL, *La création, o. c.*, 120.
20. ARÍSTIDES DE ATENAS, *Apología* IV,1: *PApol*, 110; las últimas afirmaciones sólo se encuentran en el texto griego, no en el texto siriaco.
21. Ya Gn 1,3.6.9, etc.; pero también 33,6-9; Sab 9,1; Eclo 39,17, etc.; y en el Nuevo Testamento, Heb 11,3; 2 Pe 3,5; Sant 1,18.
22. JUSTINO, *I Apología* 59,5: *PApol*, 248.
23. *Ib.* 10,3: *PApol*, 190.
24. *Ib*, 10,2: *PApol*, 190.
25. Cf. el estado de la cuestión en J. J. AYÁN, *Antropología de san Justino*, o. c,. 42s.

de la materia sin preguntarse por su origen[26]. Pero en otros lugares, la misma materia no sólo se distingue claramente de Dios, sino que es definida como «creada y corruptible»[27].

Otros apologetas afirmarán con más claridad la creación *ex nihilo*. Así, según Taciano, Dios es el soporte de todo, es el origen del mundo:

> «No es la materia sin principio, como Dios [....], sino que ha sido creada, y no por otros ha sido creada, sino por el que es creador de todas las cosas»[28].

Toda la materia ha sido producida por Dios y, aunque, «antes de separar los elementos de ella, la materia estaba indefinida e informe [...], después de la división quedó ordenada y bella»[29]. Parece ser que Taciano conoce un doble momento en la creación, semejante al que algunos ven apuntado en Justino: una creación de la materia *ex nihilo*, una ulterior ordenación y disposición de la misma.

Teófilo Antioqueno es tal vez el apologeta en el que la doctrina de la creación aparece con más claridad. La creación de todo *ex nihilo* se encuentra formulada en repetidas ocasiones: «Todo lo hizo Dios del no ser al ser, a fin de que por sus obras se conozca y comprenda su grandeza»[30]. Contra los platónicos señala que Dios es increado y que la materia no lo es; más aun, si ocurriera lo contrario, Dios no sería creador de todo y, por consiguiente, su misma unicidad quedaría cuestionada. Por otra parte, también los artífices humanos trabajan sobre la materia preexistente. Además, Dios se diferencia de los hombres en que es capaz de crear seres dotados de razón. Y, por último, Dios crea «cuanto quiere y como quiere[31]. Con esta última afirmación entramos en un segundo punto que Teófilo desarrolla con más claridad que sus contemporáneos: el de la libertad divina al crear. Dios no ha creado por necesidad; sólo el que es creado tiene necesidades, no Dios. No teniendo necesidad ninguna, ha creado el mundo para que el hombre lo conociera; ha creado por consiguiente para el ser humano[32]. El poder de Dios se manifiesta en que hace las cosas *ex nihilo* y, además, las hace como quiere[33]. También el doble momento de la creación, en primer lugar la producción de la materia, después la conformación de la misma, parece presente en algún pasaje de nuestro autor: «Esto es lo primero que enseña la divina Escritura: de qué modo fue creada la materia, hecha por Dios, de la que Dios hizo y fabricó el mundo»[34].

La clara diferenciación entre la doctrina cristiana y la platónica es una de las grandes aportaciones de los Apologetas: la materia no es increada, sino que es criatura de Dios. Este punto será fundamental para la confrontación de la gran teología eclesiástica con la gnosis. También tenemos que señalar otro punto en el que la doctrina de los Apolegetas ha desarrollado notablemente la enseñanza del Nuevo Testamento: la mediación creadora del Verbo.

26. ATENÁGORAS, *Legación* 10,3: *PApol*,660s.; cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts*, o. c.
27. ATENÁGORAS, *Legación* 4,1: *PApol*,652.
28. TACIANO, *Discurso sobre los griegos* 5: *PApol*, 579.
29. *Ib*., 12: *PApol*, 588,
30. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *A Autólico* 1,4: *PApol*, 771; cf. también I,8; II,10 y 13: *PApol*, 775s, 796s y 801s.
31. *Ib*, II,4: *PApol*, 786.
32. *Ib*. II,10: *PApol*, 796s
33. Cf. *Ib*. II,13: *PApol*, 801s.
34. *Ib*., II,10: *PApol*, 797.

*La mediación creadora del Verbo*

Justino conoce esta doctrina y hace uso de ella con profusión. Naturalmente –hace falta señalarlo para evitar todo posible malentendido–, el creador de todo es el Padre, Dios inmutable, del que tiene origen todo lo que es mudable. A Dios Padre se le llama el hacedor, el padre de todas las cosas, el creador[35]. Siguiendo una tendencia que ya hemos encontrado en autores anteriores, Clemente Romano por ejemplo, se habla de la «paternidad» en sentido lato, referida a la creación. La acentuación de la aplicación al Padre de los atributos creadores puede verse tal vez en la oposición a Marción. Frente a la separación entre el creador y el salvador, el Dios justo y el Dios bueno, Justino, fiel al pensamiento bíblico, contemplará unidas las economías del Antiguo y del Nuevo Testamento. Pero esta misma fidelidad, precisamente para mantener unidos los dos Testamentos, le obliga a desarrollar la doctrina de la mediación del Logos en la creación. El Logos personal, identificado con Jesús, es el primogénito de toda la creación. Sin que ello indique desconocimiento de su carácter divino, la generación del Verbo está ligada, en Justino, como en muchos de los autores de los primeros siglos cristianos, a la creación[36]. Baste señalar que el Logos es presentado en ocasiones diversas como el que realiza y ejecuta lo que el Padre ha concebido y decidido[37]. Al Logos le corresponde dar forma concreta al mundo y al cosmos. El Verbo es también «servidor» del Padre, creador del universo[38].

Teófilo de Antioquía señala también con claridad su fe en el único Dios creador de todo; este creador es ante todo Dios Padre:

> «Su nombre de Dios (*Theós*) le viene de haberlo él dispuesto (*tetheikénai*) todo sobre su propia seguridad y de *theein*, que es "correr", y correr es moverse, y mover, y obrar, y alimentar, y proveer, y gobernar, y vivificarlo todo. Él es Señor, porque señorea sobre todas las cosas; Padre, porque es antes que todas las cosas; Artífice y Hacedor, porque Él es Creador y Hacedor de todas las cosas; Altísimo, porque Él está sobre todas las cosas; Omnipotente, porque todo lo domina y envuelve»[39].

Pero la mediación creadora del Logos en la creación del universo todo se ha puesto de relieve también por nuestro apologeta. La falta de claridad del momento en la teología trinitaria se deja sentir en la excesiva vinculación entre la generación del Logos y la decisión creadora por parte de Dios: «Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Verbo proferido, como primogénito de toda creación»[40]. Pero el mismo Teófilo inmediatamente antes ha señalado que el Verbo está siempre presente en el corazón del Padre como su mente y pensamiento. Es de notar que Teófilo nos ofrece también un comentario al primer capítulo del Génesis, que es un pequeño tratado sobre la creación[41]. La mediación del Verbo aparece mencionada en diversas ocasiones[42].

35. Cf. J. J. AYÁN, *Antropología de san Justino*, o. c., 40.
36. Sobre este punto, cf. t. I, 123-127.
37. JUSTINO, *II Apología* 6,3: *PApol*, 266.
38. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 58,3: *PApol*, 403; 60,2: *PApol*, 407s.
39. *A Autólico* I,4: *PApol*, 771.
40. *Ib.*, II,22: *PApol*, 813.
41. *Ib.* II, 10-10: *PApol*,, 796-809.
42. *Ib.* II, 13: *PApol*, 801s.

También según Atenágoras el Verbo, que se identifica con el Hijo, es la inteligencia del Padre, que Dios tenía desde siempre en sí mismo; por ello no ha sido creado. Por medio de este Verbo el Dios y hacedor del universo ha distribuido sus funciones a todos los ángeles y ministros[43]. Con esta insistencia en la mediación del Verbo los apologetas recogen, aun con las limitaciones a que aludimos, un dato esencial de la teología neotestamentaria. La *Carta a Diogneto* resume en un bello pasaje la función mediadora en la creación del Verbo que en los últimos tiempos ha sido enviado por Dios a la tierra; muestra así la correspondencia entre la obra creadora y la salvación:

> «Aquel que es verdaderamente omnipotente, creador del universo y Dios invisible, Él mismo hizo bajar de los cielos su Verdad y su Palabra santa e incomprensible y la aposentó en los hombres y sólidamente la asentó en sus corazones. Y esto, no mandándoles a los hombres [...] alguno de sus servidores, o a un ángel [...], sino al mismo Artífice y Creador del universo, Aquel por quien creó los cielos, por quien encerró al mar en sus propias lindes; Aquel cuyo misterio guardan fielmente todos los elementos; de cuya mano recibió el sol las medidas que ha de guardar en sus carreras del día; a quien obedece la luna cuando le manda lucir durante la noche; a quien obedecen también las estrellas que forman el séquito de la luna en su carrera; Aquel, en fin, por quien todo fue ordenado y definido y sometido [...] Envióle (a éste) en clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo -rey; como a Dios nos le envió, como hombre a los hombres le envió, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia»[44].

## 3. La lucha contra el dualismo gnóstico. De Ireneo a Tertuliano

### *La liberalidad creadora de la Trinidad en Ireneo*

**Los textos:** Ireneo de Lión, *Adversus haereses*: ed. A. Rousseau, Cerf, París 1984; *Demostración de la predicación apostólica*: ed. E. Romero Pose, Ed., Ciudad Nueva, Madrid 1991.– Tertuliano, *Opera*: *CCSL* 1-2, Brepols, Turnhout 1954.

**Indicaciones bibliográficas:** A. Orbe, *Teología de san Ireneo,* BAC, Madrid 1985-1988, 3 vols.

En la confrontación con el gnosticismo[45], destaca la figura de Ireneo. En él nos encontramos con un pensamiento más elaborado, que ve en una unidad de perspectiva la creación y la salvación del hombre, por una parte, y la libertad de la creación y la creación *ex nihilo* por otra.

Frente a la separación del Dios creador y del salvador Ireneo afirma claramente que la creación es una iniciativa del Padre, por medio de las dos manos, el Hijo y el Espíritu, a los que se dirige la invitación de Gn 1,26: «Hagamos al hombre...»[46]. El Dios creador es el Padre de Jesucristo. Toda la Trinidad obra en la creación; con ello se muestra que hay un único Dios, en el que todo tiene su ori-

43. Atenágoras, *Legación* 10,2: *PApol*, 660.
44. *A Diogneto* 7,2-4: *PApol*, 852-853
45. Cf. t. I, 29-33.
46. Cf. Ireneo, *AH* IV, Prólogo,4; V,5,1; 6,1; 28,4: Rousseau 404, 580, 582, 654.

gen. Este Dios creador, uno y trino, no necesita de nada. Ireneo repite con frecuencia la idea, no exclusivamente suya, del Dios no indigente. Él, increado, sin principio ni fin, sin indigencia alguna, se basta a sí mismo, y todavía otorga el ser a todas las demás cosas[47]. «Dios no necesita nada de eso sino que todo lo gobierna mediante su Verbo y su Espíritu y a todo da el ser»[48]. No necesita la mediación de los ángeles ni de otros seres. Esta suficiencia de Dios, que crea con su Hijo y su Espíritu, sirve por una parte para acentuar su poder, ya que no necesita de intermediarios, por otra para subrayar la dignidad de la creación material, en concreto del hombre, plasmado por las manos divinas[49]. Y si el Padre no es indigente, no lo es tampoco el Hijo por medio del cual todo fue hecho:

> «Esta amistad con Abrahán no la buscó el Verbo de Dios por una especie de indigencia, ya que es perfecto desde el principio [...], sino para poder dar a Abrahán la vida eterna con su bondad: porque a quienes la obtienen, la amistad de Dios les concede la incorruptibilidad. Y tampoco al principio Dios modeló a Adán porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener a alguien en quien depositar sus beneficios. Porque no solamente antes de Adán, sino incluso antes de toda creación, el Verbo glorificaba al Padre, permaneciendo en él, y era glorificado por el Padre [...]. Tampoco fue porque necesitara de nuestros servicios por lo que nos mandó seguirle, sino para que nosotros mismos encontráramos la salvación»[50].

Si Dios no es indigente, crea porque quiere libremente; desde antes de la creación el Padre y el Hijo se bastan a sí mismos en su mutua glorificación. La libertad de la creación se funda en la plenitud de la vida intradivina. En otros pasajes se repite la misma idea: Dios, mediante el Hijo y el Espíritu, «ha hecho todas las cosas, libremente y con total independencia»[51]. Las mismas ideas de la creación del mundo las ha recibido de sí mismo, sin necesidad de que otro se las comunique[52]. Todo es pura benignidad de Dios. La libertad de Dios al crear contrasta con las ideas paganas y también con las gnósticas: según el mundo pagano, como hemos visto, la materia es increada, y por ello necesaria. Por otro lado entre los gnósticos, siendo Dios libre en la organización de su economía, no lo era el demiurgo que formaba el mundo. Se creía dios, pensaba que obraba libremente, pero actuaba en realidad ciegamente, a impulsos de otro, del Verbo en concreto, al que desconocía[53]. De ahí la insistencia de Ireneo en que Dios no recibe de otros sus ideas. Le acompañará Orígenes en esta oposición a las doctrinas gnósticas del impulso del Verbo sobre el demiurgo[54].

La creación libre, por espontanea iniciativa de Dios que busca sólo el bien de las criaturas, está acompañada de la creación *ex nihilo*. Las dos ideas se juntan con frecuencia. «Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios» (Lc 18,27). Ireneo aplicará esta fórmula a la creación: los hombres no pueden hacer cosa alguna a partir de la nada; el poder de Dios se manifiesta en que él mismo da

47. Cf. *AH* III,8,3: Rousseau 296.
48. *AH* I,22,1: Rousseau 104.
49. Cf. *AH* IV,7,4: Rousseau 425; *Demostración* 11: Romero Pose, 79s.
50. *AH* IV,13,4-14: Rousseau 445-446.
51. *AH* IV,20,1: Rousseau 468; II,1,1: Rousseau 139.
52. Cf. *AH* IV,20,1: Rousseau 468.
53. Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, o.c., 175s.
54. Cf. ORÍGENES, *Comm. in Johannem* II,14,102: *SC* 120, 275.

el ser a la materia a partir de la que trabaja[55]. Tanto la «creación primera», de la materia informe, como la demiurgia u ordenación concreta que lleva la creación a término, vienen de Dios, que crea por sola bondad: «En pugna con los gnósticos, [Ireneo] hace de la bondad de Dios el origen de la materia misma informe. Los valentinianos invocaban la "ignorancia, el error del Eón..." como origen mítico de la "creatio prima"... no de la demiurgia. Frente a ellos, apunta Ireneo su propia solución: la bondad de Dios, origen de la demiurgia... y también de la materia informe»[56]. Todo viene así de la bondad de Dios: «el inicio y la causa de la fabricación del mundo lo constituye la bondad de Dios»[57]. La «sustancia» de la primera creación es su sabiduría, su poder y su voluntad: «El Creador, libremente, por sí mismo, hizo todas las cosas, las dispuso y las perfeccionó libremente, y por su poder y su voluntad es la materia (sustancia) de todas ellas»[58]. Lo que según Ireneo subyace a todo lo que existe es, simplemente, la voluntad de Dios. No se trata de la «sustancia» en sentido físico, sino de lo que da subsistencia, lo que sostiene en último término todo lo que existe. Y ello no solamente en el primer instante de la creación, sino en todos los momentos: «Perseveran y se extienden (todas las cosas) a lo largo de los tiempos, según la voluntad de Dios que las ha hecho[59].

Admitido este principio general de que todo tiene en Dios su origen, Ireneo se muestra más prudente y reservado cuando se trata de estudiar el de dónde ha producido Dios esta materia primera; se conforma con decir que la saca de sí, *a semetipso*[60]. Ireneo parece justificar su prudencia, para no adentrarse en ulteriores especulaciones, en la imposibilidad de explicar la generación del Verbo[61].

La vinculación de la creación con el misterio de Cristo es muy clara en Ireneo. Nos hemos referido ya a la intervención del Hijo y del Espíritu en la formación del universo. Por otra parte en el Verbo en la cruz aparece la eficacia invisible del Verbo creador:

> «El verdadero autor del mundo es el Logos de Dios. Y éste es el Señor nuestro que se hizo hombre en los tiempos últimos, no obstante preexistir en el mundo por contener a título invisible las cosas todas creadas, y estar crucificado en la creación entera, como Verbo de Dios que lo gobierna y dispone todo. Y por eso vino invisiblemente a su casa (Jn 1,10-11) y se hizo carne (Jn 1,14) y estuvo colgado en el madero (cf. Dt 21,22-23) para recapitular todas las cosas en sí»[62].

Y de manera semejante en la *Demostración de la Predicación apostólica*:

> «Y como el Verbo mismo omnipotente de Dios, en su condición invisible, está entre nosotros extendido por todo este universo y abraza su largura y su anchura y

55. IRENEO, *AH* II,10,4: Rousseau 164; IV,20,2, donde Ireneo cita al *Pastor* de Hermas: Rousseau 469.
56. A. ORBE, *o. c.*, 146.
57. IRENEO, *AH* III,25,5: Rousseau 398.
58. *AH* II,30,9: Rousseau 254; cf. II,10,2.4: Rousseau 165-166; *Demostración* 32: Romero Pose, 122s.
59. *AH* II,34,2: Rousseau 267. Esta creación tiene un comienzo temporal, como indican las Escrituras: *ib.*
60. *AH* IV,20,1: Rousseau 468. Cf. A. ORBE, *o. c.*, 148.
61. Cf. *AH* II,28,5.7: Rousseau 239-240.
62. *AH* V,18,3: Rousseau 625; trad. de A. ORBE, *Teología de san Ireneo* II, Madrid 1987, 237-241.

su altura y su hondura —pues por medio del Verbo de Dios fueron dispuestas y gobernadas aquí todas las cosas—, la crucifixión [visible] del Hijo de Dios tuvo también lugar en esas [dimensiones anticipadas invisiblemente] en la forma de cruz trazada [por él] en el universo»[63].

No es éste el momento de entrar en consideraciones más detenidas sobre el sentido de estos textos. Sólo me interesa poner de relieve la relación que se establece entre la eficacia cósmica del Verbo y la crucifixión visible de Jesús. Precisamente porque en su acción salvadora Jesús convoca al conocimiento del Padre a los hombres dispersos, se muestra que existe esta universal eficacia en la cohesión de todo el mundo que deriva del gobierno y la disposición del Verbo. «Convenía que, encarnado para la salud de los hombres [... el Verbo] adoptara —en obediencia al Padre— una forma que sensibilizase la eficacia invisible del Verbo sobre el universo»[64]. Es muy posible que ya Justino haya anticipado este pensamiento[65].

*Dios y la creación de la materia en Tertuliano*

También para Tertuliano es claro que la materia ha sido creada por Dios. Si no fuera así, Dios dependería de ella, a ella estaría sometido. El mundo material permite conocer a Dios como omnipotente; pero no merecería este titulo si la materia no hubiera sido creada por él. Si no se afirma esta creación, se piensa en realidad en dos dioses, no en uno solo[66]. Es por tanto el concepto mismo de Dios el que está en juego cuando se trata del problema de la creación de la materia primera. Por otra parte también la cuestión del origen del mal está en relación íntima con la doctrina de la creación libre y de la nada. Poner en la materia, que Dios no habría creado, el origen del mal, es en realidad atribuir a Dios el mal, pues se sirvió de ella para la configuración del mundo. Sólo se podrá disculpar a Dios si se le atribuye la necesidad al crear; pero a Dios le corresponde sólo la libertad, no la necesidad[67]. Dios es el único que no tiene origen[68].

La relación entre la generación del Verbo y la creación está también puesta de relieve en Tertuliano[69]. La sabiduría de Dios, coeterna con él, es en realidad la «materia» de la que todo proviene. De esta sabiduría coeterna, y con vistas a la creación del mundo, viene la Sabiduría personal, el Verbo, en el cual se hallan, como en su fuente, todas las cosas ya decididas y queridas por Dios. El Dios creador de la materia informe se hace Padre, en el sentido estricto, cuando engendra al Hijo para la fabricación del mundo que empieza en Gn 1,3. Ahí empieza la mediación universal del Hijo, con su nacimiento perfecto como Sabiduría personal[70].

63. *Demostración* 34: Romero Pose, 130
64. A. ORBE, *Teología de san Ireneo, o. c.*, II, 238.
65. Cf. JUSTINO, *I Apologia* 55: *PApol* 244s. Cf. J. J. AYÁN, *Antropología de san Justino, o. c.*, 112s.
66. Cf. TERTULIANO, *Contra Hermogenem* 4,7-8 y 20: *CCSL* 1, 400.403 y 414.
67. Cf. *Ib.* 16: *CCSL* 1, 410.
68. *Contra Marcionem* V,1,1: *CCSL* 1, 663.
69. Cf. t. I, 155-157.
70. Cf. *Contra Hermogenem* 18-19: *CCSL* 1, 411-413; *Adversus Praxean* 6,3-4; 7,1 y 12: *CCSL* 1, 1164,1165 y 1173. Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III, o. c.*, 139; G. SCARPAT, *Q. S. F. Tertuliano. Contro Prassea*, Soc. Ed. Internazionale, Torino 1985, 65s.

También la intervención de la Trinidad entera en la creación se pone de relieve en nuestro autor cuando interpreta el «*Hagamos...*» de Gn 1,26 como dicho por Dios Padre al Hijo y al Espíritu Santo[71].

## 4. El diálogo con la filosofía. Clemente de Alejandría y Orígenes.

Los textos: Clemente de Alejandría, *Protrepticus*: ed. C. Mondésert, *SC* 2 bis (1976); *El Pedagogo,* ed. M. Merino y E. Redondo, Ciudad Nueva, Madrid 1994; *Stromata,* I, V: *SC* 30, 278-279, (1951-1981); I-VII: *GCS* 15,17, Leipzig 1909.

Orígenes, *De principiis,* ed. H. Crouzel y M. Simonetti, SC 252 y 268 (1978-1980); *Homiliae in Genesim,* ed. L. Doutreleau, *SC* 7 bis (1976).

La escuela alejandrina reaccionó ante los problemas que la gnosis planteó al pensamiento cristiano de modo diverso a como lo hicieron Ireneo y Tertuliano. Trataron los alejandrinos más de dialogar que de oponerse frontalmente. El influjo de la filosofía griega es sin duda más fuerte que en los escritores hasta ahora analizados. Así Clemente Alejandrino en algunos lugares parece sostener una creación simultánea, abandonando la realidad de los seis días del Génesis[72]. Este acto creador se prolonga indefinidamente; Dios no deja nunca de actuar ni de hacer el bien, ya que si así fuera dejaría de ser Dios. Pero también Clemente da mucha importancia a la relación entre la acción creadora de Dios mediante su Logos y la salvación que el mismo Logos trae en su venida a la tierra: hemos sido elegidos en él antes de la creación del mundo, porque, debiendo existir en él, hemos sido ya antes engendrados por Dios, nosotros criaturas racionales del Logos Dios, por el cual existimos desde el comienzo, porque «en el principio existía el Logos». El Logos es así el comienzo de todas las cosas[73]. El Logos, Cristo, es así a la vez la causa de nuestra existencia desde hace mucho tiempo, y a la vez la causa de que nuestro ser y nuestra existencia sea buena. En su doble condición de Dios y hombre es la causa de todos nuestros bienes de la creación y de la gracia[74].

También para Orígenes la función creadora del Logos es de suma importancia. Él es el modelo según el cual ha sido creado el mundo, y es al mismo tiempo el instrumento inteligente, el colaborador del Padre en la creación. El Hijo es la sabiduría, que contiene en sí el mundo inteligible. Éste ha sido creado por el Padre en la misma generación eterna del Hijo; constituye por tanto una creación «coeterna» a Dios. La razón de esta afirmación es que Dios no ha podido sufrir cambio; por tanto, ha tenido que ser creador desde siempre. En este sentido la creación acontece en el «principio» (Gn 1,1; Jn 1,1), entendido no como el comienzo temporal, sino como el fundamento trascendente (*archè*) de la creación entera[75]. La salvación es también contemplada por Orígenes en relación con la

71. Cf. *Adversus Praxean* 12,3: *CCSL* 1, 1173. Cf. también *Contra Hermogenem* 45,2: *CCSL* 1, 434.
72. Cf. *Stromata* VI,16,141-142: *GCS* 15, 503s.
73. Cf. *Protrepticon* I,6,4-5: *SC* 2 bis, 59-60.
74. Cf. *Ib.* I,7,1: *SC* 2 bis, 60.
75. Cf. *De principiis* I,4,5: *SC* 252, 173; *Comment. in Johannem* I,17,102: *SC* 120, 113; II,4,36: *SC* 120, 231.

creación inicial: «En el principio, es decir, en el Salvador, se dice que fueron creados el cielo y la tierra»[76]. Existe por otra parte una intervención diferenciada de cada una de las personas divinas en la creación, que es una obra común de todas ellas. El Padre da el ser, el Hijo da la razón, el Espíritu Santo confiere la santidad[77].

La creación del mundo visible que conocemos no es para Orígenes la creación primera y original. La mentalidad de Orígenes es muy diversa de la de los autores hasta ahora considerados; en ellos, siguiendo el esquema bíblico, era la creación de los seres de este mundo lo que estaba en el centro del interés. Para Orígenes, por el contrario, antes de la creación de la realidad sensible se ha producido la del mundo espiritual, la de las almas preexistentes; la creación, en una palabra, de que nos habla Gn 1,1. La creación del mundo visible se empieza a narrar en Gn 1,2, cuando se habla de la creación del firmamento. Esta creación es consecuencia del pecado de las almas, constituye por tanto en cierta manera una caída[78]. Orígenes muestra así la libertad de los seres racionales, contra toda idea determinista. Este mundo material será llevado por Cristo hasta la consumación final según 1 Cor 15,28[79].

Las *Homilías al Génesis* de Orígenes son el más antiguo comentario de este libro que poseemos. Después de él otros han comentado el *Hexaemeron,* los seis días de la creación (Basilio, Gregorio de Niza, Ambrosio, ...). Se ponen así las bases de los tratados medievales en los que los seis días de la creación serán también objeto de estudio detallado.

## 5. La creación en el símbolo de Nicea.

Antes de pasar al estudio de los grandes autores del siglo IV, conviene que nos detengamos en las afirmaciones sobre la creación que encontramos en el símbolo de Nicea (año 325)[80]. Se nos habla en él de la creación en relación con el primer artículo de fe, referido al Padre. A él se atribuye por tanto de manera especial la creación. En el contexto de la lucha antiarriana no podemos dejar de recordar que el Todopoderoso, el creador, es aquí el Padre; éste es el nombre personal de la primera persona de la Trinidad, el Padre del Hijo consustancial con él. Dios no se hace por tanto Padre al crear, sino que su paternidad es un misterio anterior a la creación. De Dios, Padre del Hijo unigénito, se afirma que es «todopoderoso», en la línea de una larga serie de «Credos» anteriores; vemos usado ya este título en Clemente Romano. Se atribuye al Padre la creación de todo, de lo visible y de lo invisible, por tanto del mundo material y espiritual. Se elimina la posibilidad de que cualquier parte o aspecto del mundo no sea creación de Dios. Se excluye la posibilidad del dualismo. Por otra parte se añade, siguiendo las afirmaciones

76. *Homiliae ad Genesim* 1,1: *SC* 7 bis, 25.
77. Cf. *De principiis* I,3,5-8: *SC* 252, 152-165.
78. Cf. *Ib.* I,8,1: *SC* 252, 221.
79. En el capítulo dedicado a la escatología volveremos sobre algunos de estos puntos particulares: cf. *infra*, 322-326.
80. *COD* II-2, 35; *DzS* 125; *MI* 23s.- Cf. t. I, 86-87.

neotestamentarias, que todo ha sido hecho por medio de Jesucristo, el Hijo. El Padre es por consiguiente el origen de todo, con la mediación de Jesús. El Hijo unigénito, consustancial con el Padre, es engendrado y no creado. Hay por tanto dos modos claramente diferenciados de venir de Dios: la generación, que se refiere al Hijo, y la creación, que se aplica a todos los seres visibles e invisibles.

La mención de los «seres visibles e invisibles» incluye la creación de los ángeles, sobre quienes los primeros Padre hablaron poco formalmente, aunque recordaban frecuentemente su existencia[81]. Es que para ellos la certeza de la existencia de los ángeles, apoyada espontáneamente en el testimonio de las Escrituras, era del orden de la evidencia. Se representan a los ángeles como a los que componen la corte celestial y son mensajeros de Dios entre los hombres. En el Antiguo Testamento tenían un papel de preparación de Cristo; lo glorifican en su nacimiento, permanecen a su servicio y al servicio de la Iglesia hasta la consumación escatológica. Sin embargo, no participaron en la creación del mundo, como ocurría en las teorías gnósticas.

Pero los Padres se pronuncian poco sobre la naturaleza de los ángeles (¿es puramente espiritual, siendo así que la espiritualidad es propia y exclusiva de Dios?), ni sobre el momento de su creación (¿antes de la creación del mundo, según Orígenes, o «después»?) y mucho menos sobre su número. Habrá que aguardar al Pseudo-Dionisio para que se evoque la perspectiva de la «jerarquía angélica».

## 6. La teología del siglo IV en Oriente: la creación, obra trinitaria

Los autores y los textos: Atanasio, *Contra paganos*, ed. P. Th. Camelot, *SC* 18 bis (1977).– Dídimo el Ciego, *In Genesim*, ed. P. Nautin y L. Doutreleau, *SC* 233 y 244 (1976-1978).– Basilio de Cesarea, *Homiliae in Hexaemeron*, ed. S. Giet, *SC* 26 bis (1968).– Gregorio de Nisa, *De creatione hominis*: *PG* 44,123-256; ed. J. Laplace, *SC* 6 (1943).

La clara afirmación de la divinidad del Hijo en el concilio de Nicea y su consustancialidad con el Padre resuelve ciertos equívocos en la relación de la creación con la generación del Logos. En Atanasio se repite el viejo motivo alejandrino del Hijo como la «razón» que ha creado y gobierna el universo que de ella participa; por él todo ha sido creado, y su función mediadora universal se extiende a la conservación del mundo en todos los momentos de su existencia:

> «Si la creación se moviera sin razón y el universo se viera arrastrado al azar, se podría justamente poner en duda nuestras afirmaciones; pero, como el mundo ha sido producido con razón, sabiduría y ciencia, y ha sido ordenado de toda belleza, es preciso que el que lo preside y organiza no sea otro más que el Verbo de Dios

81. Cf. Clemente de Roma, *Corintios* 34,5: *PApost* 209.- Hermas, *Pastor. Visiones* III,4,1: *PApost* 953.- Justino, *I Apología* 6,2: *PApol* 187, en donde la mención de los ángeles se inserta en una fórmula de fe trinitaria.- Taciano, *Discurso a los griegos* 7: *PApol* 580s.- Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos* 10,24: *PApol* 661.- Ireneo, *Demostración* 9:*SC* 406, 97; Romero Pose, 71s.- Orígenes, *De principiis* I, prólogo 10: *SC* 252, 89, donde se afirma que la existencia de los ángeles pertenece a la «predicación eclesiástica».

[...]. Siendo el Verbo bueno del Padre bueno, es él el que ha dispuesto el orden en todas las cosas [...]. Es él, poder de Dios y sabiduría de Dios (1 Cor 1,24), el que hace girar el cielo, el que sostiene la tierra [...]. Todo subsiste por el Verbo y la Sabiduría de Dios y [...] nada se sostendría de todo cuanto existe si no hubiera sido producido por un Verbo, y un Verbo divino»[82].

El Verbo está pues presente en todas las cosas y gobierna el universo. Una vez aclarada la eternidad de la generación del Verbo y su independencia de la creación del mundo se plantea el problema de la interpretación de Prov 8,22: «El Señor me creó al principio (*archèn*) de sus obras». Atanasio piensa que esta creación significa que la forma del Verbo, sabiduría de Dios, es creada en sus obras, es decir, en las criaturas se encuentra la imagen y el reflejo de la Sabiduría creadora. Añade a continuación la cita del versículo Prov 8,25: «Antes de las colinas me engendró», para que de esta primera afirmación no se saque la consecuencia de que el Hijo, Sabiduría de Dios, fue creado en el mismo nivel que las demás criaturas[83].

Hilario, que trató mucho con Oriente, considera que la creación ha sido determinada en la eternidad de Dios. Desde siempre ha asistido al Padre la Sabiduría, el Hijo, en la decisión de Dios de crear. Esta creación se ha desarrollado luego en el tiempo, en los seis días de que nos habla Moisés[84]. Cuando Gn 1,1 nos habla del «principio» se refiere al comienzo temporal, distinto de aquel comienzo intemporal y eterno que es la presencia del Hijo junto a Dios (Jn 1,1)[85]. La mediación creadora universal del Hijo ha sido ampliamente desarrollada por el obispo de Poitiers.. El Padre es el que ordena, el Hijo el que ejecuta lo ordenado. Así se muestra la unidad de ambos y su igualdad de poder[86].

En la controversia con los macedonianos y pneumatómacos[87], que negaban la divinidad del Espíritu Santo, y que siguió inmediatamente a la lucha antiarriana, Atanasio y los capadocios han tenido interés en subrayar el papel creador del Espíritu Santo, juntamente con el Padre y el Hijo, y a la vez diferenciando sus funciones de las de las otras personas. Atanasio considera que el Padre ha creado todas las cosas por medio del Hijo y en el Espíritu Santo: «El Padre crea y renueva todas las cosas mediante el Verbo en el Espíritu...»; «el Padre hace todas las cosas mediante el Verbo en el Espíritu Santo»[88]. Para Basilio de Cesarea el Padre es la causa principal de la creación, el Hijo es la causa que realiza, el Espíritu Santo es la causa perfeccionante de la creación[89]. Una terminología semejante usa Gregorio Nacianceno, que distingue la causalidad diferenciada de las tres divinas personas en la creación, aun en la unidad de la acción divina[90].

82. ATANASIO, *Contra paganos* 40: *SC* 18 bis, 185-189.
83. *Contra arrianos* II,80: *PG* 26, 317 a.
84. HILARIO, *Trinidad* XII,40: *CCSL* 62 A, 611s; ed. L.-F. LADARIA, BAC, Madrid 1986, 677
85. *Ib*, II,13: *CCSL* 62, 50s; LADARIA 85s.
86. Cf., entre otros, *Trinidad* V,5: *CCSL* 62 A, 154-156; LADARIA, 194s.
87. Cf. t. I, 210-212.
88. ATANASIO, *Epistola ad Serapionem* I, 24 y 28: *PG* 26, 588 y 596; *SC* 15, 127 y 134. Cf. también III,5: *PG* 26, 632; *SC* 15, 170.
89. BASILIO, *De Spiritu Sancto* XVI,37-38: *SC* 17 bis, 374-378.
90. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Orationes* 34,8; 39,12: *SC* 318, 212, y 358, 173.

El símbolo de Constantinopla del 381 añade al primer articulo del de Nicea la mención del cielo y la tierra, antes de lo visible y lo invisible[91]. Este símbolo desarrolla la parte correspondiente al Espíritu Santo, pero no lo relaciona explícitamente con la creación. Tal vez se pudiera encontrar una alusión indirecta a esta función creadora en el «vivificante», que directamente se refiere a la acción salvadora.

## 7. Agustín y la lucha contra el maniqueísmo

**Los textos:** Agustín, *La Ciudad de Dios*: *OSA* XVI-XVII, BAC, Madrid 1958; *Del Génesis a la letra*: *OSA* XV, BAC, Madrid 1957, 567-1271; *De la Trinidad: OSA* V, BAC, Madrid 1956; *Naturaleza y origen del alma*: *OSA* III, BAC, Madrid 1982, 687-858

**Indicaciones bibliográficas:** G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse*, Desclée, Tournai-Montréal 1972.

Agustín merece una atención especial en este breve recorrido por la historia de la teología de la creación. Pocos autores han dedicado tanta atención como él a los primeros versículos del Génesis; se ha ocupado de ellos en ocasiones diferentes[92]. En la exposición de las primeras palabras de Gn 1,1, Agustín sigue la interpretación que ya hemos encontrado en Orígenes: «en el principio» quiere decir en su Hijo, aunque para él es ya claro que la generación eterna del Verbo no está en función de la creación del mundo conocido. Esta interpretación se repite a lo largo de sus obras. Un texto de las Confesiones es suficientemente elocuente: «Porque tú, Padre, en el principio de nuestra Sabiduría, nacida de ti y coeterna contigo, esto es, en tu Hijo, hiciste el cielo y la tierra»[93]. La interpretación meramente «cronológica» no es de todas maneras excluida[94]. El Verbo no precede las criaturas en el tiempo, ya que, coeterno con el Padre, trasciende el tiempo; su prioridad se coloca por tanto en otro orden. La creación del mundo en el Verbo se une también con la no indigencia divina y la creación por amor: «A Dios es inherente la suma, la santa, la justa benignidad, y ciertamente este amor se proyecta en sus obras, no por necesidad, sino por bondad»[95]. También el Espíritu Santo interviene en la creación. Agustín lo une a la noción del amor con la que nos acabamos de encontrar. El Gn 1,2 nos habla del Espíritu sobre las aguas del caos original. La bondad de las criaturas, de la que Gn 1 habla con tanta frecuencia, se refiere a la acción del Espíritu Santo. Si en la fórmula del «Dios dijo» se contempla la Palabra, el Verbo de Dios mediador de la creación, la «bondad», el Espíritu, hace que las cosas permanezcan en lo que son, siendo objeto del amor divino[96]. El Espíritu aparece así asociado a la obra del Padre y del Hijo: en él tienen las cosas consis-

91. *COD* II-1, 73; *DzS* 150; *MI* 31.
92. Cf. G. Pelland, *Cinq études d'Augustin sur le début de la Genèse, o. c.*
93. Agustín, *Confesiones* XIII, 5,6: *OSA* II,557; cf. también XI,5,7: *OSA* 470; y *Ciudad de Dios* XI,33: *OSA* XVI-XVII, 773.
94. *Ciudad de Dios* XI,6,9: *OSA* XVI-XVII, 724.
95. *Génesis a la letra* I,5,11: *OSA* XV, 587.
96. *Ib.* I,6,12: *OSA* XV,587s.

tencia. Termina la obra creadora y a la vez en él se da el inicio del retorno de todo a Dios. Es posible que haya en todo esto algunas influencias del esquema neoplatónico de la emanación[97]. Por otra parte, se ha hecho notar que esta visión trinitaria de la creación no aparece especialmente vinculada a la historia de salvación que culminará en Jesucristo[98].

Dios ha hecho todas las cosas porque quiso: «La voluntad de Dios es la causa de la existencia del cielo y la tierra»[99]. Frente a los maniqueos que admiten un doble principio, uno del mundo material y otro del espiritual, se insiste en la creación de todo por Dios, y, como consecuencia, en la participación de todas las criaturas de la bondad de Dios, ya que de él proceden. Esta participación es compatible con la distinción radical entre Dios y las criaturas. En cuanto creado, el mundo no es eterno, ha tenido comienzo. La acción creadora de Dios abarca todo cuanto existe, todas las cosas visibles e invisibles, las intelectuales y las corporales[100].

Junto a la clara idea de la creación de todo *ex nihilo* por Dios, con la mediación del Verbo, subsiste todavía en Agustín la concepción de la creación de la materia informe, objeto en un segundo momento de la «conformación». Así se pueden resolver las dificultades que crea Gn 1,1-2, la creación del cielo y de la tierra, y el hecho de que esta última fuera informe.

*Las criaturas espirituales, los ángeles*

A diferencia de los primeros autores cristianos que, como veíamos, se preocupaban casi exclusivamente de la creación material, Agustín ve en el cielo del v. 1 no sólo el firmamento visible, sino también las criaturas espirituales. También a ellas afectará la continuación del comentario. Porque, en efecto, en Gn 1,3 se habla del «dixit», y no sólo del «fecit», cuando se trata de la creación de la luz. La luz parece ser la criatura espiritual, aunque no se excluye que se trate también de una luz material[101].

Estas criaturas espirituales, los ángeles, por la acción del Verbo son llamadas a la «conversión» al Creador, y así son iluminadas. Éste sería el sentido de la creación de la luz, la sabiduría creada. La creación, incluso la espiritual, en su primer estadio informe, no reproduce todavía la imagen del Verbo. Pero a partir de esta comunicación de la luz se produce su conversión (*conversio*) al Creador y se hace por tanto un reflejo de lo que el Verbo es. Solamente por esta iluminación del Verbo las criaturas angélicas se convierten en luz[102]. Si se separan de esta luz, son reducidas a las tinieblas; éstas no tienen entidad en sí mismas, son la falta de luz, porque es la pérdida del bien lo que recibe el nombre de mal[103]. Los ángeles no sólo son creados, sino iluminados, para que vivan felizmente. También la división de la luz y las tinieblas del Gn 1,4 crea dificultades de interpretación. Por

97. Cf. G. PELLAND, *o. c.*, 166s.
98. Cf. L. SCHEFFCZYK, *o. c.*, 59
99. *Génesis contra maniqueos* I,2,4: *OSA* XV,367.
100. Cf. *Libro inacabado sobre el Génesis* 1,2: *OSA* XV,427; cf. G. PELLAND, *o. c.*, 119.
101. *Génesis a la letra* I,19-38: *OSA* XV, 615.
102. *Confesiones* XIII,2.3; 3,4: *OSA* II,554 y 555s.
103. *Ciudad de Dios* XI,9-11: *OSA* XVI-XVII, 728-736.

una parte se trata de la demostración de que todo está ya ordenado, de que nada queda de la «informidad» del Gn 1,2. Pero puede tratarse también de la separación de los ángeles buenos y malos. En efecto, a diferencia de lo que ocurrirá en los restantes días de la creación, aquí se señala en seguida que Dios ha visto que la luz era buena, antes de la separación de las tinieblas: «Dios vio que la luz era buena y separó la luz de las tinieblas» (Gn 1,4).

Agustín, como vemos, concede gran importancia a las criaturas espirituales en sus reflexiones sobre los primeros versículos del Génesis. No son solamente las primeras en el orden cronológico, sino en un cierto modo también en el orden jerárquico[104]. Pero con todo, queda claro que se trata de criaturas, que no son coeternas con Dios.

> También me has dicho con voz fuerte en el oído interior que ni aquella criatura te es coeterna, cuyo deleite eres tú solo, y que gustándote con perseverantísima pureza, en ningún lugar ni tiempo muestra su mutabilidad; y siendo siempre presente a ti, se te adhiere con todo el afecto [...], que contempla tu delectación sin ningún desfallecimiento por no tener que pasar a otra cosa»[105].

Las criaturas intelectuales viven así en la contemplación de Dios permanente y beatificante; constituyen la Iglesia celestial, madre nuestra, en la cual también nosotros nos congregaremos[106]. En estas primicias de la creación se contempla también el fin de los hombres en particular.

### *Los puntos firmes del pensamiento de Agustín*

Agustín no ha sistematizado todos los elementos de su doctrina en un todo coherente. Sus interpretaciones de los primeros versos del Génesis son hipótesis que no excluyen otras soluciones. El análisis de sus diferentes obras muestra sus cambios de parecer, y sobre todo la diversidad de acentos, a lo largo de su vida. Se trata de aproximaciones, que, con todo, dejan entrever algunos puntos claramente establecidos. Frente al dualismo platónico y maniqueo y a los monismos de tipo estoico, Agustín insiste en la diferenciación radical de Dios y la criatura y en la bondad de esta última; si todo ha sido creado por Dios, todo puede participar de su bondad. Por lo tanto el mal no viene del mundo material, sino de la libre voluntad de la criatura racional. Dios saca *ex nihilo*, por su voluntad, la criatura desemejante a él, sin que esta creación implique en él mutabilidad alguna; y esta desemejanza informe se vuelve semejanza por la acción del mismo Dios:

> «Sin cambiar en lo más mínimo ni nacer en ti una voluntad que antes no existiera, por ser tu voluntad una cosa contigo, hiciste todas las cosas, no semejanza tuya sustancial, forma de todas las cosas, sino una desemejanza sacada de la nada informe, la cual habría de ser luego formada por tu semejanza, retornando a ti, el Uno, en la medida ordenada de su capacidad, cuanto a cada una de las cosas se le ha dado dentro de su género. Y así fueron hechas *todas muy buenas* (cf. Gn 1,31)»[107].

104. Cf. G. PELLAND, *o. c.*, 120-121.
105. *Confesiones* XII,11,12: *OSA* II,517.
106. *Ib.* XII,15,20: *OSA* II,523; *Génesis a la letra* V,1119,38: *OSA* XV, 835.
107. *Confesiones* XII,28,38: *OSA* II, 542s.

Esta bondad de las cosas, en la profunda visión de Agustín, viene del hecho de que Dios las ve buenas. Por consiguiente ve la bondad de las cosas quien las ve en el Espíritu de Dios:

> «Así, cuanto ven en el Espíritu de Dios que es bueno, no son ellos, sino es Dios el que ve que es bueno [...], por el Espíritu Santo que se nos ha dado, por el cual vemos que es bueno, cuanto de algún modo es, porque procede de aquel que es, no de cualquier modo, sino ser por esencia»[108].

La creación que abre el tiempo, abre igualmente la historia, la novedad, porque al origen está la gracia, la libertad de Dios, no la necesidad[109]. Siendo esto así, la creación no se relaciona de manera explícita con el comienzo de la historia de salvación; Agustín acentúa más la creación en el Hijo, Palabra preexistente del Padre, que en el Hijo que se ha de encarnar. Notábamos ya lo mismo al tratar de la creación como obra de la Trinidad.

## 8. LAS INTERVENCIONES MAGISTERIALES DEL FIN DE LA EDAD PATRÍSTICA

En esta época empiezan las primeras tomas de posición del magisterio referidas directamente a los temas de la creación. Los textos que hasta ahora hemos considerado de los concilios de Nicea y Constantinopla I se referían a la creación en el contexto de la doctrina trinitaria. Lo mismo hará el segundo concilio ecuménico de Constantinopla del año 553. En él se explicita la obra de las tres personas en la creación, en un pasaje que sigue de cerca las formulaciones de Atanasio y Gregorio Nacianceno: «Uno es el Dios y Padre del que todo procede; y uno el Señor Jesucristo, por medio del cual todo [fue hecho]; y uno el Espíritu Santo en el que todo existe»[110].

Otros sínodos regionales se ocuparán de la creación de manera más inmediata. En el concilio I de Toledo del año 400 se formulan 18 anatematismos contra los errores del priscilianismo (algunos son probablemente de una fecha posterior, del 447). Todo el mundo ha sido creado por Dios (an. 1) ; no hay un Dios de la ley y otro del evangelio (an. 8), de manera que el mundo no ha sido creado por un dios distinto de aquel de quien se dice en el Génesis que al principio hizo el cielo y la tierra (an. 9); el alma humana no es una porción de Dios (an. 11); el matrimonio no ha de ser condenado (an. 16)[111].

El sínodo de Braga del año 563 recoge el símbolo y los cánones del concilio I de Toledo y añade algunos anatematismos que muestran influjos de los de este concilio. Se señala entre otras cosas que el diablo es una criatura de Dios, creada buena en el primer instante, y no el principio y la sustancia del mal (an. 7); no es autor de ninguna de las criaturas ni de los fenómenos meteorológicos (an. 8), como tampoco del cuerpo humano (an. 12); la creación de la carne no es obra de los espíritus malignos (an. 13); los hombres no están sometidos a la fatalidad de los astros (an. 9); se reafirma la bondad del matrimonio (an. 11); se niega que ha-

108. *Ib.* XIII,31,46: *OSA* II,596.
109. Cf. P. GISEL, *La creátion, o. c.*, 143.
110. *COD* II-1, 255; *DzS* 421; *MI* 79.
111. Cf. *DzS* 190-208.

ya alimentos impuros (an. 14)[112]. Se ve fácilmente que la afirmación de la bondad de toda la creación es el fin principal de estas declaraciones.

En el concilio Lateranense del año 649, de nuevo en el contexto de la teología trinitaria, se habla de la única y la misma divinidad de los tres como «creadora y conservadora de todas las cosas»[113]. Desaparece la mención de la diversidad de funciones de las tres personas, tal como aparecía en el segundo concilio de Constantinopla.

## 9. Fe cristiana y neoplatonismo

**Los autores y los textos**: Pseudo-Dionisio, *Opera*: *PG* 3-4; *Obras completas*, ed. T. H. Martín, BACX, Madrid 1990; *De coelesti Hierarchia*, *SC* 58 bis, 1970.– J. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*: *PL* 122, 429-1022.

**Indicaciones bibliográficas**: S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps.Dionigi l'Areopagita*: Augustinianum 22 (1982) 533-577.– R. Roques, *Jean Scot Érigène*, en *DSp* VIII (1974) 735-774; *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris ²1983.– O. Semmelroth, *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs und Offenbarungslehre des Ps. Dionysius Areopagita:* Scholastik 28 (1953) 481-503.– T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Le Mounier, Firenze 1963; *L'escatologia di Giovanni Scoto*, en *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ist. Stor. Italiano per il Medioevo, Roma 1992, 219-260.– R. Hoeps, *Theophanie und Schöpfungsgrund. Der Beitrag des Johannes Scotus Eriugena zum Verständnis der* creatio ex nihilo: Theologie und Philosophie 67 (1992) 192-231.– A. Wohlman, *L'homme et le sensible dans la pensée de Jean Scot Érigène*: Revue Thomiste 83 (1983) 243-273.

### *La luz de Dios que irradia en la jerarquía de los seres: el Pseudo-Dionisio*

Los intentos de armonizar la doctrina cristiana de la creación con el pensamiento neoplatónico encontrarán en el Pseudo-Dionisio un destacado representante. El autor, identificado durante siglos con aquel Dionisio Areopagita que se convirtió en Atenas por la predicación de Pablo (cf. Act 15,34), escribe en realidad en los últimos años del siglo V o primeros del siglo VI. El Areopagita, más que inspirarse en el relato bíblico de la creación, muestra a Dios como el Bien, que, como el sol y todavía muy superior a él, «extiende los rayos de su plena bondad a todos los seres que, según su capacidad, la reciben»[114]. Gracias a esta bondad subsisten todos los seres. Todos ellos se configuran según este bien, de manera jerarquizada: los ángeles, las almas, también los seres irracionales y las plantas y las cosas inanimadas; todas deben al Bien su existencia y de él participan. Todos estos seres vienen directamente del Bien sumo; no provienen los inferiores de los superiores. Esta bondad de la que todos proceden atrae a su vez a todas las cosas hacia sí[115]. Además del Bien, el Pseudo-Dionisio trata también de la

112. *DzS* 457-464; *MI* 85-86.
113. *DzS* 501; *MI* 93.
114. Pseudo-Dionisio, *Nombres de Dios* IV,1: *PG* 3, 693; *Obras completas*, 296.
115. Cf. *Ib.* IV,4: *PG* 3. 697; *Obras* 298s.

Hermosura que con aquél se identifica: «Llamamos hermoso a todo aquello que participa de la hermosura, y llamamos hermosura a la participación de la causa que la produce en las cosas»[116]. La luz divina original, que irradia en todos los seres, es otra de las imágenes preferidas del Areopagita[117]. Todos los seres, que están presentes de modo indiferenciado en la unidad divina simplicísima, se distinguen al salir de ella según sus características peculiares, sin que por ello la fuente suprema sufra alteración o disminución[118].

Le preocupa también al Pseudo-Dionisio la cuestión del mal. Ni siquiera los demonios, señalará, son malos por naturaleza, porque si lo fueran no procederían del Bien[119]; en cuanto están más o menos alejadas del Bien, son las cosas deficientes en bien y en bondad[120]; el mal es carencia e imperfección en los bienes que nos son propios[121]. El mal se atribuye indirectamente a la libertad de la criatura: la providencia mira para que cada cual obre según su naturaleza, y así, no puede llevar a la virtud, si no quieren, a los seres dotados de libre albedrío. Por eso los demonios son malos, por haberse apartado del estado de perfección. No hay más que un principio del ser, y éste es bueno. El mal entra también en la providencia divina[122].

El nombre divino de «Ser» revela que Dios es la «causa» universal, que da el ser a todo lo que existe. De él participa todo lo que es[123]. Él lo contiene todo; es fuente, principio y causa de todo: «Está presente en todos los seres, en todas las partes, según su unidad e identidad. Pasa a través de todo y permanece en sí mismo [... ]. No está en nada. No es nada de cuanto existe»[124]. Por una parte, el Pseudo-Dionisio parece que mantiene la diferencia radical entre el Creador y la criatura; por otra, su lenguaje en algunos momentos hace pensar en una emanación. Surge la duda de si la irradiación de la luz, la comunicación del bien y de la hermosura, son movimientos necesarios en Dios o provienen de su libertad: «Sucede lo que en el sol. Sin pensarlo, sin quererlo, por el mero hecho de ser lo que es, ilumina todo lo que de alguna manera puede recibir su luz. Así ocurre con el Bien»[125]. Por ello algunos se inclinan a pensar que se niega aquí la creación libre. Pero hay diversos indicios que hacen pensar a otros que se salva la trascendencia divina: Dios está más allá de todas las categorías; es el «sin Nombre», que permanece siempre idéntico a sí mismo a la vez que está dentro, sobre y alrededor del universo[126]. Sólo de Dios dice el Areopagita que es por naturaleza principio de iluminación, mientras que las esencias parcialmente superiores son también principio de iluminación por disposición[127]. Es difícil dar una respuesta definitiva a

116. *Ib.* IV,7: *PG* 701; *Obras* 301.
117. *Jerarquía celeste*,I, 1-3: *SC* 58 bis, 70-73; *Obras* 119-122.
118. Cf. S. LILLA, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita,* o. c., 550.
119. *Nombres de Dios* IV,23: *PG* 3, 724; *Obras*, 316s.
120. *Ib*, IV,20: *PG* 3, 720; *Obras*, 311s.
121. *Ib.* IV,24: *PG* 3, 728; *Obras*, 318 ; cf. IV,31-32: *Obras* 321.
122. *Ib.* IV,33-34: *PG* 3, 733-735; *Obras*, 322
123. *Ib.*, V,1 y 5: *PG* 3, 816 y 820; *Obras*, 324 y 326.
124. *Ib.* V,10; *PG* 3, 825; *Obras*, 330-331.
125. *Ib*, IV,1: *PG* 3, 693; *Obras*, 296.
126. *Ib.* I,1 y 6: *PG* 3, 588 y 596; *Obras*, 269 y 275.
127. *Jerarquía celeste* XIII,3: *SC* 58 bis, 155-156 y nota 1: *Obras*, 170. Cf. también *Nombres de Dios* II, 5-6: *PG* 3, 641-644; *Obras*, 284-285 Sobre esta cuestión, cf. S. LILLA, *art. cit*; O. SEMMEL-

cuestiones que el autor no se ha planteado con claridad. En todo caso, los términos que el Pseudo-Dionisio usa no están exentos de ambigüedad. Si no le han faltado acusadores, el Pseudo-Dionisio ha tenido desde siempre grandes defensores. El más ilustre de ellos fue Máximo el Confesor, en el Concilio Lateranense del año 649.

*Las causas primordiales en Juan Escoto Eriúgena*

El influjo del Pseudo-Dionisio se manifiesta, en el período carolingio, en Juan Escoto Eriúgena († 877). En él, más todavía que en su predecesor, se manifiesta el problema de la difícil combinación entre la doctrina cristiana de la creación y el pensamiento platónico. No son pocos los que piensan que en el Eriúgena el segundo ha tenido la primacía sobre la primera. Pero también en este caso se deben evitar juicios rápidos que no tengan en cuenta todos los elementos. En su obra fundamental, *De divisione naturae*, se propone explicar el proceso que va desde el origen de todas las cosas en Dios hasta la vuelta a él de todas ellas: el doble camino que desde el Uno lleva a la pluralidad, y desde esta última lleva de nuevo a Dios de quien todo ha tenido principio.

Especialmente importante para nosotros es su doctrina de las «causas primordiales», que son creadas por Dios antes que todas las demás cosas y por las cuales la creación misma es posible. Son causas que, siendo creadas, subsisten eternamente en Dios, o más específicamente en el Verbo, con el que parecen identificarse: «"En el principio existía el Verbo", o en el principio existía la razón, o en el principio existía la causa»; todas las cosas no son sólo eternas en el Verbo de Dios, sino que son también el mismo Verbo. En el Verbo de Dios han sido hechas eternamente todas las cosas[128]. La creación de estas causas primordiales tiene lugar en el acto mismo de la generación del Verbo. En ellas se despliega la causa primera. Por ello son a la vez eternas y creadas. Dado que son creadas, se distinguen del Logos de Dios. De estas causas primordiales, a la vez creadas y creadoras, deriva la multiplicidad y la diversidad de seres. No sólo en las causas primordiales, sino también en estos efectos ulteriores Dios se crea a sí mismo, sin dejar de estar por encima de todo: «Se hace a sí mismo todo en todas las cosas, y vuelve a sí mismo llamando a sí todas las cosas, y mientras se hace en todas, no deja de estar por encima de todo»[129]. El mundo sensible es el acto de expansión de la multitud inteligible implícitamente contenida en el Verbo[130].

Por ello se plantea el problema de la creación libre y de la nada. Si por una parte el Eriúgena afirma la creación del mundo de la nada, en cuanto no hay ninguna materia preexistente distinta de Dios, por otra se ve la relación íntima que existe entre las procesiones intratrinitarias y la creación ¿Son las dos realmente distinguibles? ¿Son las cosas realmente distintas del Verbo? Las causas primordiales son creadas, pero su creación resulta necesaria para que Dios pueda conocerse a sí mismo. Por este otro camino viene también el peligro de identificar esta

ROTH, *Gottes ausstralendes Licht*, art. cit.; T. H, MARTÍN, *Obras completas de Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid 1990, 82.

128. *De divisionibus naturae* III,9: *PL* 122, 642.

129. *Ib.* III, 20 y 4: *PL* 122, 683 y 632.

130. Cf. A. WOHLMANN, *L'Homme et le sensible dans la pensée de Scot Erigène, art. cit.*, 252.

creación con la generación del Logos, o, si se quiere, parece como si la Trinidad misma se realizara en el proceso de la creación del mundo. Así resultaría que las criaturas que provienen de Dios por medio de las ideas, vienen también de él como causa material. También aquí se han multiplicado las acusaciones de la emanación y el panteísmo, aunque el Eriúgena trata de escapar de estos excesos[131]. Dios es a la vez trascendente e inmanente en la naturaleza que de él emana y que de él es dependiente en su alteridad[132]. El Eriúgena se ha inspirado en la afirmación de 1 Cor 15,28: Dios todo en todas las cosas. A él tienen que volver todas las criaturas que tienen de él su principio. La causa, Dios mismo, queda inmanente en la realidad creada que de ella participa y la reclama para sí. Así es el principio y el último fin. Las ambigüedades de la doctrina del Eriúgena sobre la creación le valieron condenaciones repetidas, por el sínodo de París en 1210 y por el papa Honorio III en 1225. Estas condenas muestran la vitalidad y el influjo de su pensamiento en tiempos posteriores.

## II. LA DOCTRINA DE LA CREACIÓN EN LA ESCOLÁSTICA MEDIEVAL

### 1. LA ESCOLÁSTICA PRIMITIVA: LA CREACIÓN ENTRE LA HISTORIA Y EL COSMOS

**LOS AUTORES Y LOS TEXTOS**: HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*: *PL* 176, 173-618.– ABELARDO, *Theologia christiana*: *PL* 178, 1113-1330.– PEDRO LOMBARDO, *Quattuor libri Sententiarum*: *PL* 192, 519-964; Collegium S. Bonaventurae, Grottaferrata ³1971-1981, 3 vols.

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS**: Y. CONGAR, *Le thème de Dieu Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac* I, Aubier, Paris 1963, 189-222.– T. GREGORY, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Ist. Storia Italiana per el Medievo, Roma 1992.

Se considera comúnmente que en la primera escolástica se desarrollan dos tendencias teológicas, que repercuten de manera bastante directa en la teología de la creación. Una línea considera sobre todo la economía cristiana en su dimensión histórica, y tiende a considerar la creación como el comienzo de la historia de la salvación. Los victorinos serían los representantes más cualificados de esta dirección de pensamiento. Por el contrario, la escuela de Chartres muestra una mayor tendencia al idealismo cósmico platonizante, unido a una mayor atención a la naturaleza: «Hay en la escuela de Chartres un descubrimiento de la naturaleza, del mundo como universo ordenado. En la explicación del relato de la creación se valen de la especulación filosófica del tiempo, pero también de las ciencias naturales[133]. No podemos seguir detalladamente el pensamiento de todos y cada uno

131. Cf. R. ROQUES, *Jean Scot Erigène*, art. cit., 743s; T. GREGORY, *Giovanni Scoto Erigena*, *o. c.*, 25s.
132. Cf. A. WOHLMANN, *art. cit.*, 248.
133. T. GREGORY, *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, *o. c.*, 121.

de los representantes de éstas y las otras escuelas teológicas[134]. Nos contentaremos con una breve mención de algunos de los teólogos más importantes del siglo XII.

*Hugo de San Víctor: la creación ordenada a la restauración del hombre*

Hugo de San Víctor († 1141) ha ejercido un influjo notable sobre todo con su obra capital, *De sacramentis christianae fidei.* No está ausente de su pensamiento la línea platónica de Dionisio Aeropagita, pero la corriente agustiniana y anselmiana, más histórica, deja también su huella en él. En la disposición general del *de Sacramentis* se observa el interés histórico. Hugo trata en primer lugar de lo que él llama «obra de la creación» (*opus conditionis*), por la cual ha venido a la existencia lo que no existía; a ella se contrapone la «obra de la restauración» (*opus restaurationis*), ciertamente mucho más importante que la primera en la mente del Victorino. Ésta obra se lleva a cabo para que lo que había perecido, el hombre ante todo, pase a una mejor existencia, «*ut melius esset*». No hace falta decir que el centro de la obra de la restauración es la salvación llevada a cabo por Jesús[135]. La obra de la creación sería en sí misma el objeto de los libros seculares, mientras que corresponde a los libros sagrados tratar sobre todo de la obra de la restauración. Ésta es mucho más digna que la primera. Pero la Biblia trata también de la creación para poder entrar con más competencia en lo que con más propiedad le corresponde. Hace falta saber cómo ha sido creado el hombre para poder entender cómo ha caído y ha sido redimido. A la vez, la Escritura trata de estas materias desde el punto de vista que le es propio,«según la fe»[136]. La creación se trata desde una perspectiva claramente histórico salvífica. Hugo mantiene la realidad histórica del relato de la creación en seis días. Distingue, como san Agustín, entre un estado «informe» de la primera creación, que ha tenido lugar en el primer instante; en él ha sido creada, al mismo tiempo, la materia de las cosas visibles y de las invisibles. Luego ha recibido la creación la forma actual que viene de aquella primera «informidad»[137]. También este segundo momento responde a la disposición eterna del Creador[138]. Tampoco se olvida la creación de la nada y la creación libre por parte de Dios. Dios es el único principio de cuanto existe, que ha hecho de la nada lo que quiso y cuando quiso[139]. La creación no significa en Dios ni mutación ni pérdida de nada:

> «Permaneciendo lo que era, hizo lo que no existía [...]. Después de hacerlo, permaneció sin cambio, sin carecer de nada. No asumió nada nuevo, no perdió nada de lo antiguo, lo dio todo sin perder nada»[140].

134. Cf. para más detalles, L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia, o. c.*, 66-77; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana, o. c.* , 551-610, más general.
135. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis* I, Prol. 2: *PL* 176, 183.
136. Cf. *Ib.* I, Prol. 3: *PL* 176, 184.
137. *Ib.* I,1,5-7: *PL* 176, 189-193.
138. *Ib.* I,2,10: *PL* 176, 210.
139. *Ib.* I,1,1: *PL* 176, 187.
140. *Ib.* I,2,3: *PL* 176, 207.

Es la bondad, no la necesidad, lo que lleva a Dios a crear[141]. Dios crea por solo el amor, no por necesidad alguna. Toda la obra de los seis días tiene como último sentido la creación del hombres[142].

*Abelardo: el Espíritu Santo, alma del mundo*

En el mismo s. XII debemos considerar la figura de Abelardo († 1142), que dará lugar a diversas intervenciones magisteriales sobre el tema de la creación. Abelardo ha desarrollado ampliamente la noción del Espíritu Santo como «alma del mundo» (*anima mundi*) que cree descubrir ya en los escritos de Platón. La autoridad de que Platón goza a sus ojos se debe a su convicción de que la Trinidad le ha sido revelada. El Espíritu ha estado presente desde el momento de la creación en el mundo. Por ello se habla de una procesión «temporal» del Espíritu, según el efecto que produce en las criaturas, al lado de su procesión eterna, como tercera persona de la Trinidad[143]. También se ha planteado Abelardo la cuestión de si Dios puede hacer las cosas mejor de lo que las hace, a la que parece responder negativamente, siguiendo las enseñanzas platónicas. Esta afirmación está en relación con la idea de la revelación de la bondad de Dios; en efecto si Dios, al crear, revela su bondad, tiene que haber creado el mejor de los mundos posibles. Según este mismo principio, Dios no puede impedir el mal.

Mejor o peor entendidas o interpretadas estas doctrinas hallaron oposición. En particular en san Bernardo, pero también fueron objeto de condenas por parte del sínodo de Soissons en 1121 y después en el de Sens en 1140 (ó 1141)[144]. Por lo que se refiere a nuestro tema, el concilio de Sens condena la afirmación de que el Espíritu Santo sea el alma del mundo y a la vez que no sea de la sustancia del Padre (can. 2). Se condena también la afirmación según la cual Dios no puede hacer más que lo que hace, o sólo en el modo y en el tiempo en que lo hace (can.6); a la vez se excluye que Dios no deba ni pueda evitar el mal (can. 8). Las condenaciones fueron aprobadas por el papa Inocencio II. Como se ve, una vez más es la cuestión de la distinción fundamental entre Dios y la criatura lo que aquí está en juego, a la vez que la divinidad y por tanto la trascendencia del Espíritu Santo respecto de toda la realidad creada. Por otra parte la libertad de la creación concreta se pone una vez más de manifiesto. No se trata sólo de que Dios pueda crear o no crear, ya que este problema no se plantea directamente, sino de la libertad divina en la modalidad concreta de esta creación.

*Pedro Lombardo: una síntesis sobre la creación*

Más que por su originalidad, las sentencias de Pedro Lombardo († 1160) son importantes por el influjo que ejercieron en el tratamiento medieval de la teología de la creación, como de casi todas las cuestiones teológicas del momento. Se trata en ellas de la creación en el libro II, después de haber tratado de Dios. Se estable-

141. Cf. *Ib.* I,2,4: *PL* 176,208; igualmente I,6,1: *PL* 176, 263.
142. *Ib.* I, Prol. 3; *PL* 176, 184; I,2,1: *PL* 176, 205.
143. ABELARDO, *Theologia christiana* IV,149: *CCCM* 11, 339; T. GRÉGORY, *Mundana Sapientia*, o. c., 192.
144. Cf. *DzS* 721-729: *MI* 137s.

ce con claridad la noción de creación (*de nihilo aliquid facere* = «hacer algo de la nada»)[145]; por esta razón crear conviene sólo a Dios. Dios es el único principio de todo y de su voluntad viene todo lo que existe, y las cosas vienen a la existencia sin mutación ninguna de su autor. Siguiendo a Hugo de San Víctor señala Pedro Lombardo que la comunicación de la felicidad de Dios a otros es la única razón de la creación; esta comunicación se hace «por la sola bondad, no por necesidad»[146]. La creación de los ángeles ocupa el primer lugar, porque como dicho de ellos entiende el obispo de París la frase de Eclo 1,4: «La sabiduría fue creada antes de todas las cosas»[147]. A la larga disquisición sobre las criaturas espirituales sigue el tratamiento de la obra de los seis días. A ellos precede la afirmación general de Gn 1,1, según la cual Dios creó al principio los cielos y la tierra. Los cielos son las criaturas angélicas, mientras que la tierra se refiere a la materia de los cuatro elementos, confusa e informe[148]. A partir de esta materia informe tiene lugar la obra de los seis días, en la cual Dios distinguió las diversas criaturas[149]. El «dijo Dios», que se repite en el relato de Gn 1, se refiere a la disposición eterna en el Verbo de lo que se ha de hacer en el tiempo[150]. Pedro Lombardo recoge la antigua formulación según la cual el Padre crea por medio del Hijo (o en él) y en el Espíritu Santo. Pero en su exposición no se detiene a estudiar la diferenciación de las obras de las personas, sino que intenta evitar una interpretación subordinacionista de estas preposiciones: hay que entender sobre todo que el Padre obra «con el Hijo y el Espíritu Santo», es decir, que los tres intervienen en la obra creadora; las otras distinciones no hacen más que reflejar las procesiones intratrinitarias, sin que indiquen en sentido propio una diferenciación de funciones en el obrar creador[151]. La consideración de la obra de los seis días es breve. Nuestro autor se va a detener sobre todo en la creación del hombre[152].

Sin duda hallamos en las Sentencias una doctrina de la creación ya firmemente establecida. Con el paso de los siglos la teología se ha ido consolidando.

### *El movimiento cátaro y su condenación en el Lateranense IV*

Esta doctrina facilitó la respuesta oficial del magisterio a las doctrinas de los «cátaros» (los «puros»,llamados a veces impropiamente «albigenses», porque en la ciudad de Albi arraigó uno de sus grupos)[153], que se extendieron por la Europa occidental desde mediados del s. XII. Los cátaros resucitan las antiguas tendencias dualistas y maniqueas. Consideran que el mundo material es producto del principio del mal, Satán, el dios del Antiguo Testamento, que sometió las almas a la creación material; se opone al Dios creador del mundo espiritual, que es el del Nuevo Testamento. De ahí la actitud ética de desprecio del mundo y la prescrip-

145. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* II,1,2: *PL* 192, 652.
146. *Ib.* II,1,3: *PL* 192, 653.
147. Cf. *ib.* II,2,1: *PL* 192, 655.
148. Cf. *ib.* II,12,1: *PL* 192, 675.
149. *Ib.* II,12,3 y 6: *PL* 192, 676-677.
150. Cf. *ib.* II,13,6: *PL* 192, 678.
151. *Ib.* II,13,7: *PL* 192, 679.
152. Volveremos sobre ello en el siguiente capítulo.
153. Cf. J. DUVERNOY, *Le Catharisme: l'histoire des cathares. Le catharisme, la religion des cathares*, Privat, Toulouse 1979, 2 vols.

ción de evitar al máximo los contactos con él (matrimonio, trabajo, etc. ). Con la entrada en la secta y con la vida ascética, los «cátaros» se redimen a sí mismos y pueden estar seguros de su salvación.

La reacción de la Iglesia en el campo doctrinal se manifiesta sobre todo en el IV concilio de Letrán del año 1215, durante el pontificado de Inocencio III. Por lo que se refiere a la doctrina cristiana de la creación se afirma que Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el único principio de todas las cosas:

> «Un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez, desde el principio del tiempo *(simul ab initio temporis)* creó de la nada *(de nihilo)* a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo»[154].

Algunos puntos de esta importante definición merecen un comentario. En primer lugar, la afirmación de que Dios uno y trino es el único principio de las criaturas. Se consolida la tendencia, que advertíamos en el Lombardo, de ver en la creación la obra de las tres personas divinas en su unidad, y no tanto en su diferenciación personal. Este Dios uno y trino es el creador de todo, de lo visible y de lo invisible, como ya indicó el concilio de Nicea. Las cosas visibles e invisibles parecen identificarse respectivamente con las espirituales y corporales. Tanto los seres espirituales como los corporales han sido creados en el comienzo del tiempo. Se excluye por tanto la existencia de una realidad «coeterna» con Dios. Han sido creados de la nada (*ex nihilo*). Ésta es la primera vez que un concilio ecuménico usa esta expresión, que ha sido uno de los puntos fundamentales, como hemos tenido ocasión de observar, en el desarrollo de la doctrina de la creación; con esta formulación la Iglesia se ha opuesto a las tendencias dualistas. El hombre, que consta de alma y cuerpo, participa a la vez de las características de los seres corporales y de los espirituales. Viene por último la cuestión del origen del mal. Éste no está ligado a la materia ni a la creación, sino a la libertad de la criatura: de los ángeles primero, y de los hombres después, que siguieron la sugestión del diablo. La bondad original de la creación, frente a todo dualismo, y a la vez la entidad de la misma, frente a las tendencias panteístas, aparecen claramente afirmadas.

El s. XIII, en cuyos comienzos se celebró este concilio ecuménico, ve el nacimiento y desarrollo de las grandes órdenes mendicantes y con ellas de la nueva y espectacular floración teológica de la gran escolástica. A ella dedicamos ahora la atención.

## 2. La gran escolástica: una metafísica de la creación

Los autores y los textos: Buenaventura, *Breviloquio*, en *Obras* I, BAC, Madrid 1945, 196-539; *Commentaria in IV libros Sententiarum*, Quaracchi, 1882-1887; *Collatio in Hexaemeron*, ed. M. Ozilou, Desclée/Cerf, Paris 1991.

154. *COD* II-1, 495; *DzS* 800; *MI* 154.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q.44-74: ed. bilingüe, BAC, Madrid, t. II y III; *In libros Sententiarum*, ed. M. F. Moos, Lethielleux, Paris 1929, t. 2; *Compendium Theologiae*, Marietti, Torino 1954; *Suma contra los gentiles*: BAC, Madrid 1952-1953, 2 vols.; *Expositio Symboli*, Marietti, Torino 1954.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS; G. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929, cap. VI: *La Création*, 179-195; *El tomismo. Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino,* EUNSA, Pamplona 1978; – Y. CONGAR, *Le sens de l'"économie" salutaire dans la "théologie" de saint Thomas d'Aquin*, en *Festgabe J. Lortz,* Grimm, Baden-Baden 1958, 73-122; *Le moment "économique" et le moment "théologique" dans la* Sacra Doctrina, en *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Cerf, Paris 1967, 135-187.- H. URS VON BALTHASAR, *Gloria* II/2. *Estilos eclesiásticos. De Ireneo a Dante*, Ed. Encuentro, Madrid 1986.– G. MARENGO, *Introduzione alla teologia medievale*, Casale Monferrato 1992.– L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Ed. franciscaines, Paris 1992.

### *La escuela franciscana*

Alejandro de Hales fue el primer gran teólogo de la escuela franciscana. Fundamentalmente agustiniano, parte de la idea de Dios como sumo bien, a partir del cual se entienden por una parte las procesiones trinitarias, y por otro las criaturas, que participan del Bien sumo. Vuelve también a Agustín cuando comenta las Sentencias, oponiéndose al parecer de Pedro Lombardo, al considerar que el principio de que se habla en Gn 1,1 es el Hijo, arquetipo de la creación. También en la simultaneidad de la creación de los seres corporales vuelve a Agustín. Agustiniana es también su idea de los «vestigios de la Trinidad» (*vestigia trinitatis*) visibles en la creación. Alejandro parece sostener también la predestinación absoluta de la encarnación, con lo cual la creación y la salvación aparecen unidas en un mismo designio divino[155].

### *Buenaventura: la creación en el tiempo*

Buenaventura, el gran maestro de la escuela franciscana, ha resumido en su *Breviloquio* su doctrina de la creación:

> «Toda (la máquina del mundo) fue sacada al ser en el tiempo y de la nada, por un primer Principio, solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso «todas las cosas con un cierto peso, número y medida"»[156].

La explicación que sigue a este texto es elocuente: ante todo la creación se produjo en el tiempo. La idea de la creación es para Buenaventura una verdad de fe[157], pero a la vez piensa que se puede probar por la razón la imposibilidad de que sea eterna. Se ha opuesto siempre a los que piensan que el mundo puede ser eterno, idea que proviene de Averroes. Diciendo que la creación es *ex nihilo*, se excluye el error de los que afirman la eternidad de la materia. Al afirmarse un solo principio, se excluye el error de los maniqueos. Dios ha creado además todas

155. Cf. sobre todo su *Glossa in 4 libros Sententiarum* II,1,3; y la *Summa theologica (Summa Halensis)* II,1,38; ed. QUARACCHI, t. II (1928) 250-252 y 313-316. Cf. L. SCHEFFCZYK, *o. c.*, 82-84.
156. Buenaventura, *Breviloquio* II,1,1: *OSB* 241.
157. *Comment. in Sententias* II, d.1, p.1, a.1, q.1-2: Quaracchi II, 14.

las cosas sin el ministerio de los seres inferiores. Por último, diciendo que todo se realiza con un cierto peso y número y medida, se muestra que todo es obra de la Trinidad, según la causalidad eficiente, ejemplar y final. Por ello en todas las criaturas, sin excluir las corpóreas, se encuentran vestigios del Creador[158]. El doctor franciscano excluye la simultaneidad de la creación; por ello se concede valor a la obra de los seis días[159]; en los tres primeros se han creado los ángeles y la materia, en los sucesivos los diferentes seres materiales[160]. De Dios principio perfectísimo viene la perfección de todas las cosas; como Dios no necesita nada fuera de sí, es necesario que tenga una triple causalidad respecto de las criaturas; éstas son constituidas en su ser por la causa eficiente; se conforman a la causa ejemplar; se ordenan a la causa final[161]. En relación con esta última, se señala que el fin de la creación es la gloria de Dios, que es a la vez el mayor bien de la criatura[162]. La Trinidad entera actúa en la creación, como se pone de relieve en los primeros versículos del Génesis: la intervención del Hijo en las palabras «en el principio», la del Espíritu Santo en el espíritu sobre las aguas, según Gn 1,2[163]. El misterio de la Trinidad pone su sello en las cosas creadas: el Padre es el origen y fundamento de todo, el Hijo es la imagen según la cual han sido hechas, el Espíritu Santo es el vinculo de unión (*compago*)[164]. El influjo de Hugo de San Víctor parece visible en la distinción entre la obra de la creación y las obras de la reparación, que se encuentra en el *Breviloquio*. Aunque la Escritura sobre todo trate de las segundas, debe también referirse a la primera, porque el principio de reparación no puede ser conocido si no se conoce a la vez el principio efectivo, manifiesto ya en la creación misma. Por esta razón se puede hablar del «libro de la creación» (*liber creationis*) a semejanza del libro de la Escritura. Ésta, en cuanto trata de la creación y la salvación, es conocimiento sublime y salvador: sublime porque trata del primer principio, salvador porque trata de Cristo mediador[165]. De este modo la Biblia engarza también la creación con el misterio de salvación.

Buenaventura admite la posibilidad de la sentencia de la predestinación absoluta de Cristo, es decir, la opinión según la cual, la encarnación se hubiera producido también en el caso de que el hombre no hubiera pecado. Es, dice Buenaventura, una opinión católica, como su contraria, y defendida por católicos. Pero personalmente se inclina por ver en la liberación del pecado la razón principal de la encarnación. Si desde el punto de vista «natural», la otra sentencia, es decir, la perfección de la obra iniciada por Dios en la creación, puede ser más congruente, la Escritura parece inclinarse a ver la encarnación como remedio del pecado; por otra parte esta sentencia mueve más al amor de Dios, ya que la encarnación ha tenido lugar por nuestro pecado y no para la perfección de la obra divina[166]. Buenaventura ha visto sobre todo la creación como expresión y vestigio

158. *Breviloquio* II,1,1: *OSB*, 245.
159. Cf. *ib*. II,2,4: *OSB*, 247.
160. *Comment. in Sententias* II. d.1, a.2, q.3: Quaracchi II, 30-33.
161. *Breviloquio* II,1,4: *OSB* 243.
162. *Comment. in Sententias* II, d.1, p.1, a.2, q.1: Quaracchi II, 25-27.
163. *Breviloquio* II,5,4: *OSB* 255.
164. *Collatio in Hexaemeron* II, 23: ed. M. Ozilou, 137.
165. Cf. *Breviloquio* II,5,2-3: *OSB* 255; igualmente I,2: *OSB* 207.
166. Cf. *Comment. in Sententias* III, d.1. a.2, q.2: Quaracchi, III, 23-27. El texto de esta cuestión es muy matizado.

de Dios. Las cosas, en efecto, proceden de Dios a modo de vestigio. Estos vestigios constituyen la misma inmanencia de Dios a las cosas. Dios es mas íntimo a cada cosa que ésta a sí misma[167]. De ahí el simbolismo de que el maestro franciscano hace uso con frecuencia.

### *Tomás de Aquino: la creación, la fe y la razón*

Santo Tomás introducirá, en su doctrina de la creación, junto a los elementos de la teología agustiniana de la participación en el ser, que prevalecía en Buenaventura, otros elementos de la filosofa aristotélica[168], que en aquellos momentos hacía su aparición en Europa a través del pensamiento árabe.

Para Tomás la creación no es sólo una verdad de fe, sino que puede ser conocida también por la razón; «también la razón la demuestra», afirma en el *Comentario a las Sentencias*[169]. En la *Suma Teológica* no se repite esta afirmación, pero se dan argumentos racionales a favor de la creación de la nada y se presupone que Platón y Aristóteles la han conocido[170]. Por otra parte, la creación en el tiempo es una verdad de fe, pero sólo puede afirmarse con claridad a partir de las afirmaciones de la Escritura. Por la razón no puede probarse de manera definitiva. No repugna una existencia desde siempre de un ser, que en ningún caso sería «eterno» en el mismo sentido en que lo es Dios, ya que existiría en la «sucesión», lo que no acontece en Dios. La razón por la cual el comienzo del mundo no puede probarse es que en las causas finitas, que actúan mediante el movimiento, el efecto sigue en el tiempo a la acción. Pero esto no puede aplicarse a Dios, porque su acción es instantánea y no sucesiva, y por esto no es necesario que el agente sea anterior al efecto en cuanto a la duración[171]. Por otra parte tampoco se puede probar que el mundo no haya tenido principio. De este modo, santo Tomás se separa claramente de las tendencias averroístas sobre la eternidad del mundo. Por lo demás, hay razones de conveniencia a favor de un comienzo temporal: se manifiesta más patentemente la causa del mundo, Dios, si el mundo tiene principio que si no lo tiene; el mundo lleva así con más facilidad al conocimiento del poder divino[172].

Esta última observación nos lleva a otra cuestión importante. La «causalidad» que Tomás privilegia para explicar la creación, sin olvidar las otras, es la eficiente. Así cuando se trata de la creación en la *Suma Teológica*, se estudia en primer lugar la causa eficiente, Dios que es absolutamente principio de todo, incluso de la materia prima, creada también por la causa universal de todos los entes; sigue después la causa ejemplar, que es Dios mismo, y la final, la bondad misma de Dios, con cuya semejanza adquieren todas las cosas la perfección[173].

167. Cf. *ib.* III, d.29, q.2: Quaracchi, III, 642-643.
168. Cf. P. GILBERT, *Introduzione alla teologia medievale*, o. c., 126.
169. TOMÁS DE AQUINO, *Comment. in Sententias* II, d.1, q.1, a.2.
170. *STh* I, q. 44, a.1
171. *Ib.* I, q. 46, a.1
172. *Ib.*
173. *STh.* I, q.44, a.1-4. Sobre la causa final, cf. II-II, q.132, a.1. Dios busca su gloria para nosotros, no para él. Cf. también *STh.* I, q.19, a.3.

*Tomás de Aquino: participación y relación en las criaturas*

También conoce santo Tomás la categoría de la participación y la usa en este mismo contexto[174]. Se parte de la distinción entre el que tiene el ser por sí mismo, solamente Dios, y los que de él participan, todas las criaturas. El ser por participación debe ser causado por otro. La diferencia entre el ser necesario y el contingente y el hecho de que el segundo sea causado por el primero es el punto que más se acentúa. Los autores de la línea más agustiniana subrayaban más el reflejo, la semejanza, que Dios imprime en la criatura. Naturalmente Tomás trata también este punto, y reconoce la existencia de los «vestigios», de las huellas divinas de Dios incluso en cuanto trino. En los seres racionales estas huellas son «según la imagen», ya que son capaces de entender y amar. Pero en todos los demás seres hallamos vestigios de la Trinidad, en cuanto que en todos ellos hay algo que es necesario referir a las personas divinas como a su causa[175].

Tomás también ha explicado la creación en términos de «relación». La creación, en la criatura, es una cierta relación respecto del Creador, como principio de su ser[176]. En el *Contra Gentes* ha definido la creación como la misma dependencia del ser creado del principio por el cual viene constituida[177]. Así santo Tomás se libera de una concepción de la creación que tiene en cuenta solamente el inicio temporal del ser, para contemplar una referencia mucho más universal y absoluta. Esta dependencia se prolonga en el tiempo y no deja nunca de ser tal: por ello «la conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser»[178].

La creación significa por tanto dependencia de Dios, referencia a él. Más que estar Dios en las cosas, señalará también Tomás, están ellas en Dios[179]. La acentuación de la causalidad eficiente permite una clara distinción entre el Creador y la criatura que, dando a ésta toda su propia consistencia, no la priva nunca de su referencia a Dios. Éste es sin duda uno de los grandes méritos de la teología de la creación en santo Tomás: el reconocimiento de la relativa autonomía del ser creado; el ser como tal es el don sobreabundante de Dios, que brota de su libertad. Quitar alguna cosa a la perfección de la creatura es quitársela a la perfección misma de la potencia creadora. Dios no quita a los seres aquello que propiamente les pertenece[180]. Si en la línea platónica agustiniana el pensamiento de la participación, del reflejo de Dios en la criatura, aparece en primer lugar, en santo Tomás prevalece la idea de lo que la realidad creada es en su propia consistencia, que, por supuesto, le viene totalmente de Dios en todo momento. No se olvida, como hemos tenido ocasión de ver, la idea de la participación.

174. *STh.* I, q. 44, a.1.
175. *STh.* I, q. 45, a.7. En este contexto, Tomás se sirve de Sab 11,20, como lo hacía Buenaventura.
176. *STh.* I, q. 45, a.3.
177. *Suma contra los Gentiles* II,10: BAC, I, 388-389.
178. *STh* I, q. 104, a.1, ad 4m: versión BAC, III(2°), 765.
179. *Ib* I, q. 8, a.3.
180. *Suma contra los Gentiles* III,69: BAC, II, 259s. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* I, *o. c.*, 789; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Teología y antropología. El hombre imagen de Dios en el pensamiento de santo Tomás*, Moneda y Crédito, Madrid 1967, 77.

### *Tomás de Aquino: una creación trinitaria*

La intervención de las tres personas divinas en la creación es fuertemente subrayada por santo Tomás; se señala a la vez que, dado que crear es algo propio de la esencia divina, son las tres personas, y no solamente el Padre, las que actúan en la obra creadora. Crear no es propio de ninguna persona, sino que es común a toda la Trinidad. Pero ello no significa que la obra creadora sea independiente de las procesiones personales. Éstas son las «razones» (*rationes*) de la producción de las criaturas, ya que Dios es causa de las cosas por su intelecto y su voluntad. Por ello Dios Padre ha creado el mundo por su Verbo y su Amor (el Hijo y el Espíritu Santo) . Al Padre se le atribuye la creación, la potencia, porque no ha recibido de nadie el poder de crear; al Hijo se le atribuye la sabiduría, al Espíritu Santo la bondad que se manifiesta en la gobernación de las cosas[181]. Igualmente se atribuye al Hijo la ejemplaridad, porque también Tomás recoge la interpretación de Gn 1,1, que nos es ya bien conocida, que refiere al Hijo el «*in principio*»[182]. Las procesiones trinitarias y la creación, claramente diferenciadas y distinguidas, se muestran a la vez en sus relaciones internas.

No hay en santo Tomás, por otra parte, un especial desarrollo de la conexión en el designio divino entre la creación y la salvación. Es conocida su posición respecto al motivo de la encarnación: ésta se ve sobre todo como remedio del pecado[183]. Con este presupuesto no es fácil armonizar desde dentro estos dos momentos del obrar de Dios *ad extra*. Como ha mostrado Y. Congar, no falta el sentido histórico en santo Tomás[184]. Pero no es éste el punto central de su doctrina de la creación. Hasta cierto punto ésta ha podido interpretarse, con mayor o menor razón, como «independiente» de la teología y del misterio salvífico en la teología posterior[185]. Se ha puesto de relieve por otra parte cómo en las obras exegéticas santo Tomás no ha olvidado la doctrina de la creación en Cristo y la ha expuesto con más detalle que en sus escritos sistemáticos[186]. Pero se ha de tener presente la tendencia a interpretar los textos bíblicos como referidos más al Verbo preexistente que al encarnado. No se trata por consiguiente de que se olviden los enunciados bíblicos, sino de que éstos no adquieren toda su fuerza en la exposición sistemática.

### *La profesión de fe de Miguel Paleólogo*

Tenemos que señalar una declaración magisterial importante que se ocupa de la creación en el contexto de la doctrina trinitaria antes de que acabe el siglo XIII. Se trata de la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo, en el segundo concilio de Lión del año 1274:

181. *STh* I, q. 45, a.6.
182. *Ib.* I, q. 46, a.3.
183. *STh* III, q. 1, a.3.
184. Cf. Y. CONGAR, *art. cit.*; igualmente M. GIGANTE, *San Tommaso e la storia della salvezza. La polemica con Gioacchino da Fiore*, Ist. Sup. di Scienze Religiose, Salerno 1986.
185. Cf. P. GISEL, *La création*, *o. c.*, 164-167.
186. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, *o. c.*, 87-89.

«Creemos que la santa Trinidad, Padre e Hijo y Espíritu Santo, es un solo Dios omnipotente [...], Creador de todas las criaturas, de quienes todo, en quien todo y por quien todo, lo que hay en el cielo y en la tierra, lo visible y lo invisible, lo corporal y lo espiritual»[187].

Se ha de notar sobre todo la afirmación de la creación como obra de las tres personas. Pero aquí se aplican indiscriminadamente a toda la Trinidad las preposiciones que en la tradición se refieren al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Con este uso diferenciado se permite vislumbrar una diferenciación de las funciones creadoras en relación con las procesiones intratrinitarias. Esta idea estaba todavía presente en Buenaventura y en Tomás, como acabamos de ver.

## 3. El final de la Edad Media.- Voluntarismo divino y místico

**Indicaciones bibliográficas:** E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952.– C. Balic, art. *Duns Scot*, en *DSp* III (1957) 1801-1818.– W. Dettloff, *Duns Scotus/Scotismus*: TRE IX, 218-231. – G. Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of scolastic discourse*, University Press, Manchester 1975.– P. Vignaux (ed.), *Nominalisme au XIV' siècle*, Montréal-Paris 1948.– G. Martelet, *Sur le motif de l'incarnation*, en H. Bouëssé y J. J. Latour, *Problèmes actuels de christologie*, DDB, Paris 1965.– R. L. Oechslin, art. *Eckhart* , en *DSp* IV (1960) 93-116.– M. de Gandillac, art. *Nicolas de Cues*, en *DSp* XI (191182) 262-269.

### *De Duns Scoto a Ockham.- Del voluntarismo divino al nominalismo*

Contingencia de la criatura y libertad de la creación por parte de Dios, pero a la vez radicación de la creación en el ser divino trinitario: he aquí dos elementos de la síntesis de la gran escolástica. Pero lentamente la libertad divina tenderá poco a poco a convertirse en voluntarismo. Todavía Duns Scoto conservará el equilibrio fundamental. En su teología hay que señalar la primacía del amor. Dios se ama primeramente a sí mismo, y después las cosas que son más cercanas. El amor es la razón de toda la obra de Dios *ad extra*. Por ello defiende Duns Scoto la idea de la predestinación absoluta de Cristo, decidida por Dios antes de cualquier mérito o demérito por parte del hombre[188]. Así la creación puede situarse en relación con la historia de la salvación y dentro de ella. Pero no es seguro que Duns Escoto haya llegado a esta integración, probablemente porque la idea de este papel central de Cristo está deducido de la idea de la creación y de la perfección de esta misma. Naturalmente la voluntad divina obra conforme a la razón (*ordo*), de tal manera que esta voluntad no puede querer nada contrario a la esencia divina.

Más agudamente se manifestarán las tendencias voluntaristas en el nominalismo, representado sobre todo por Guillermo de Ockham. La omnipotencia divina está sólo limitada por el principio de no contradicción[189]. El sentido de la contin-

187. *DzS* 851: *MI* 167.
188. Cf. Duns Escoto, *Scriptum Parisiense in III Sententiarum*, d. 7, q. 4: *Opera omnia*, Vivès, Paris 1894, t. 23, 301-304.
189. Cf. L. Scheffczyk, *Creación y Providencia*, o. c., 94s.

gencia de la creación se acentúa más sin duda, y la distinción respecto de Dios excluye toda posibilidad de panteísmo. La voluntad de Dios regula así el orden del mundo. Pero el resultado será que el interés por Dios se limitará a considerarlo como «causa» y, como nota Gisel, «la teología se hace irrelevante para el conocimiento sobre el ser, y sólo se referirá a lo que se mantiene en sus fronteras, al margen de la realidad»[190]. Será algo añadido, suplementario, accesible a la fe sola. No afectará al ser del mundo, del hombre y las cosas. La fe en la Trinidad, sin ver el enraizamiento en ella del ser todo, será simplemente fideísta, no estará en relación con ella la manera como se entiende el mundo.

### *El maestro Eckhart: la inmanencia de la criatura en Dios*

LOS TEXTOS: MAESTRO ECKHART, *Tractatus*, ed. J. ANCELET-HUSTACHE, Seuil, Paris 1971; *Sermons*, Seuil, Paris 1974-1979, 3 vols.– *Oeuvres, Sermons, Traités*, trad. P. Petit, Gallimard, Paris 1987.

Pero a la vez que el nominalismo se desarrolla también la mística alemana. Eckhart (1260-1327), que dará una interpretación mística de la síntesis escolástica, se interesa sobre todo por la relación de las criaturas con Dios en términos que han dado lugar en alguna ocasión a la sospecha de panteísmo. Insiste en la inmanencia de las cosas creadas en Dios: Dios ha llamado a las cosas de la nada, es decir del no ser, ya que tenían que hallar, recibir y tener el ser en él. El Ser es Dios y «los seres creados permanecen en Dios, porque permanecen en el ser»[191]. Esta profunda inmanencia se refiere, más que a las cosas creadas, a su existencia ideal. Por eso la perfección de la criatura tiene su tipo absoluto en el Verbo. Sin embargo, el maestro Eckhart afirma con claridad que el ser de la criatura no se confunde con el de Dios y que tiene su consistencia propia.

Las doctrinas de Eckhart dieron lugar a una controversia doctrinal y a un proceso en Colonia y luego en Aviñón en torno a 28 proposiciones sacadas de sus obras. Juan XXII condenó algunas de sus tesis en el año 1329, dos años después de la muerte del maestro. Por lo que a nosotros ahora nos interesa, es de notar que se condenan las proposiciones[192] que parecen afirmar la eternidad del mundo y que colocan simultáneamente la creación y la generación del Hijo: cuando el Padre engendró el Hijo coeterno y en todo igual a él, creó también el mundo (prop 3). Algunas otras proposiciones parecen no mantener del modo debido la diferenciación entre el Creador y la criatura: nos transformamos en Dios totalmente, de modo semejante la transustanciación eucarística (prop. 10); lo que es propio de la naturaleza divina, lo es también del hombre justo, de modo que incluso la creación y la generación del Hijo la hace a la vez el hombre justo (prop. 13). Por otra parte, no parece mantenerse la consistencia de la criatura (prop. 26).

Aunque estas proposiciones, formalizadas de este modo, son difíciles de sostener, se sigue discutiendo la cuestión de la ortodoxia de Eckhart. Si se iluminan las partes oscuras o difíciles por los textos paralelos en la obra de Eckhart, opina R. L. Oechslin, hay que admitir que el conjunto de su enseñanza es ortodoxa[193].

190. P. GISEL, *La création, o. c.*, 169.
191. R. L. OECHSLIN, *art. cit.*en *DSp*, t. IV, 100.
192. *DzS* 953, 960, 963, 976: *MI* 178-180.
193. R. L. OECHSLIN, *art. cit.*, 112.

Su lenguaje es el de un místico que se complace en las fórmulas extremas para expresar lo inexpresable, dialectizando unas con otras. Por consiguiente, la cuestión no puede resolverse por la yuxtaposición de fórmulas independientes comprendidas en el plano de la representación.Como ya hemos dicho, su preocupación es la de poner de relieve la inmanencia de Dios en las cosas. Si algunas formulaciones pueden dar lugar a malentendidos, en otras ocasiones Eckhart distingue claramente al Creador de la criatura.

La consistencia de la criatura, especialmente del hombre, a la vez que la omnipotencia divina, no parecen mantenerse en la concepción determinística de Wicleff. Así el concilio de Constanza, en 1415, confirmado por el Papa en 1418, condena algunas proposiciones llamativas: «Dios debe obedecer al diablo» (prop. 6); «todo sucede por necesidad absoluta» (prop. 27)[194].

*El ejemplarismo de la creación en Nicolás de Cusa*

En la transición entre la Edad Media y el Renacimiento se coloca la figura de Nicolás de Cusa, que quiere volver a poner de relieve el ejemplarismo de la creación, mostrando así un fuerte influjo del neoplatonismo y del platonismo cristiano, que las escuelas teológicas de su tiempo habían olvidado. Todo el mundo resulta así «imagen» de Dios. La trascendencia y la inmanencia de Dios en las cosas se pone también de relieve en su noción de Dios como el «no-otro», a diferencia de los seres intramundanos que son simplemente lo «otro» para cada uno[195]. La idea de la imagen y del reflejo del Creador en lo creado permiten al Cusano una visión cristocéntrica de la creación: en la encarnación se llega a la perfección del mundo, dado que se da en su grado máximo esta presencia de Dios en la criatura; de ahí la curiosa interpretación del séptimo día de la creación, que viene a identificarse con la encarnación de Cristo. Se echa de ver en este punto la conexión con la escuela franciscana, aunque tal vez las ideas del Cusano no encuentren su directa fuente de inspiración en los textos bíblicos.

*La afirmación del concilio de Florencia*

Una última intervención magisterial sobre la creación ya en el umbral de la Edad Moderna la encontramos en el concilio de Florencia. Con ella se completa la enseñanza de los concilios medievales sobre la creación. En su decreto *pro Jacobitis*, del año 1442, señala que la Iglesia romana

> «cree, profesa ay predica que el solo Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles; el cual, en el momento que quiso, creó por su bondad todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales; buenas, ciertamente, por haber sido hechas por el sumo bien, pero mudables, porque fueron hechas de la nada»[196].

Vale la pena subrayar algunos aspectos en esta definición. Además de los elementos que ya nos son conocidos, se da aquí mucha importancia a la bondad de Dios. Si en el Laterano IV se subrayaba la creación por la omnipotencia divi-

194. *DzS* 1156 y 1177: *MI* 191 y 192.
195. Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, o. c. 1008s.
196. *COD* II-1, 1169; *DzS* 1333: *MI* 207.

na, ahora es la bondad la que aparece en primer plano. De esta bondad divina depende y es reflejo la bondad fundamental de la criatura: toda naturaleza, en cuanto tal, es buena. Igualmente la libertad de la creación, unida a la temporalidad de la misma («en el momento que quiso»), se pone de relieve más claramente que en las definiciones anteriores.

## III. DEL PERÍODO MODERNO A NUESTROS DIAS: LA CREACIÓN ENTRE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y CIENCIA.

En la segunda mitad del s. XV se producen nuevos descubrimientos en todos los órdenes (desde los geográficos hasta los técnicos). Estos descubrimientos no tienen como consecuencia grandes novedades teológicas en la enseñanza de la Iglesia, pero sí producen un nuevo modo de sentir el mundo y la creación. Reaparecen ciertas corrientes panteístas y el redescubrimiento del mundo clásico produce una cierta «secularización». Diversos factores concurren a vaciar de contenido, más que a negar directamente, la idea cristiana de la creación del mundo por Dios.

### 1. Los acentos religiosos de Lutero

Frente a estas corrientes, los reformadores insistirán en la doctrina clásica de la creación de todo por Dios. Este punto no será objeto directo de controversia con los católicos. Lutero trata de impregnar de contenido existencial las formulaciones de la enseñanza tradicional. Según él, la idea de la creación y de la relación entre el Creador y la criatura ha de tener como consecuencia que el hombre abandone todo intento de hallar en sí mismo el fundamento de su ser. Por otro lado esto significa que ha recibido su mismo ser, que éste es gracia absolutamente inmerecida. La creación puede ser vista como una palabra que, a través de la criatura, Dios dirige al hombre. Este concepto de la palabra que Dios dirige al hombre es considerada como el centro y el resumen de la doctrina luterana de la creación[197]. Si uno se cierra a esta palabra, pierde el sentido del mundo que, al dejar de ser su casa propia, se convierte para él en desierto. Dios está más profundamente, más íntimamente en la criatura que la criatura misma[198], pero el hombre no siempre se da cuenta de ello; esta presencia de Dios no siempre es reconocida porque este mundo, a causa del pecado, no es ya el que salió bueno de las manos de Dios. Lutero une la narración de la creación con la experiencia actual: debemos recordar los bienes que hemos perdido y pensar en la futura redención de que nos habla Rom 8, 19 ss. El cristiano está en el comienzo de la vida eterna, porque empieza a alcanzar de nuevo aquel conocimiento de las criaturas que se había perdido en Adán[199].

197. Cf. O. BAYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung*, J. C. B. MOHR, Tübingen 1990. 71 y 81.
198. Cf. *WA* 23, 137; O. BAYER, *o.c.*, 30.
199. Cf. O. BAYER, *o. c.*, 49, 57, 67s.

Más que de la reinterpretación de los problemas teológicos y metafísicos de la creación, Lutero se preocupa del profundo carácter religioso de estas verdades de fe. Se cita con frecuencia la frase de sus catecismos: «Creo que Dios me ha creado, juntamente con todas las criaturas»[200]. Sin que se olvide la referencia a la totalidad, claramente expresada, se acentúa la referencia personal que esta verdad de fe tiene. Se repite la idea de la creación de la nada, actualizada en todos los momentos de la existencia. Dios ama todo lo que ha creado y se complace en ello de nuevo en cada momento. Lutero subraya la continua presencia de Dios más que la autonomía y el ser propio de la criatura. La consideración del carácter salvífico de la creación predomina sobre la ontología. Así como la Palabra irrumpe «desde la nada», también para Lutero la creación es una continua irrupción de la presencia[201].

## 2. Filosofía y teología en Francisco Suárez

Los autores y los textos: Cayetano, *Commentarium in Summam Theologicam sancti Thomae*, Roma 1886.- F. Suárez, *De opere sex dierum*: en *Opera* III, ed. Vivès, Paris 1856, 1-447; *De fine ultimo hominis*, en *Opera* IV, ed. Vivès, Paris 1856, 1-156.

La teología católica seguirá, no sin modificarlas, las líneas clásicas de la escolástica. Al no haber, como hemos señalado, motivos serios de confrontación con los protestantes, aunque no se puede olvidar una diversidad de acentos, no se sintió la necesidad de un pensamiento profundo de esta doctrina, como ocurrió, por ejemplo, con las de la justificación y la gracia.

A la nueva sensibilidad creada por el Renacimiento corresponde sin duda una distinción, más neta que la de la gran escolástica, entre la filosofa y la teología. La distinción se había ido ya preparando en épocas anteriores. Por lo que respecta al problema de la creación, Francisco Suárez lo trata por una parte como cuestión filosófica, ya que piensa que este artículo de fe es verdad de razón, y por otra parte, desde el punto de vista teológico, en el tratado sobre los seis días. En el comienzo de su *De opere sex dierum* presupone ya Suárez lo que considera los principios generales de la creación: que ésta fue necesaria para que el mundo existiese; que es obra de la sola omnipotencia sin presupuesto ninguno, es decir, que fue *ex nihilo*; y que la esencia increada es única y que de ella vienen todas las demás. Una vez que todo esto se ha establecido, comienza el discurso propiamente teológico:

> «Supuestas estas cosas, que, una vez que se ha realizado la creación de las cosas, se pueden averiguar por el discurso de la razón natural por los efectos que experimentamos, tratamos aquí de la creación del mundo tal como fue hecha, y de su modo y circunstancias. Ya que estas cosas han sido determinadas por la libre voluntad de Dios, fue necesaria su revelación para que pudiésemos tener noticia cierta de ellas»[202].

200. Cf. *WA*, 30/1, 34s y 292s; cf. O. Bayer, *o. c.*, 80 y 89.
201. P. Gisel, *La Création*, *o. c.*, 220-221.
202. F. Suárez, *De opere sex dierum*, prol: *Opera omnia*, *o. c.*, t. III, 1.

A la teología pertenece, según esta distinción, mostrar cómo se ha producido la creación que, en cuanto al hecho, puede ser conocida por la razón. El mundo, y también los ángeles, fueron hechos al principio del tiempo. También Suárez considera que en principio no repugna la creación sin comienzo temporal, pero no la ve posible en la creación concreta que ha tenido lugar; ante todo por la enseñanza de la Escritura, pero también porque *ab eterno*, desde siempre, podrían crearse cosas «permanentes», pero no «sucesivas», como las que constituyen el mundo concreto que conocemos[203]. La exposición de los seis días, prolija y rica en detalles, de modo consecuente con lo que el autor ha explicado en la introducción, pretende mostrar el cómo de la creación de las cosas. Con estos presupuestos no se puede pensar que la doctrina de la creación se vea en relación íntima con la historia de la salvación. La creación acaecida parece ser una modalidad concreta de una idea general de la creación, que se alcanza por la filosofía.

## 3. Creación y modernidad: del Vaticano I al Vaticano II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: R. AUBERT, *Vaticano I*, Orante, Eset, Vitoria 1970.– L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER, *Historia de los dogmas* II, 2a, BAC, Madrid 1974, 128-143 (sobre los autores y las diversas tendencias del siglo XIX).– L. ARMENDÁRIZ, *Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*: Estudios Eclesiásticos 45 (1970) 359-399.– CH. THÉOBALD, *La théologie de la création en question. Un état des lieux*: RSR 81 (1993) 613-641.

No encontramos ninguna definición magisterial importante sobre la creación hasta el concilio Vaticano I, en 1870. Aunque este momento cae ya fuera de la época de que sustancialmente nos corresponde tratar, nos conviene hacer alguna referencia a él, para completar nuestro panorama.

### *Los problemas planteados por una nueva forma de monismo*

La ocasión inmediata de la intervención magisterial fue la discusión con la tendencias monistas de la filosofía del siglo XIX y el intento de respuesta a las mismas en el llamado «semirracionalismo» de Hermes y Günther. Para el primero, la verdad de fe de la creación afirma todo aquello que la razón hubiera tenido que admitir. Dado que Dios no puede crear por un fin egoísta, no se puede afirmar que haya creado el mundo para su gloria. Habrá que afirmar, tanto por la razón cuanto por la revelación, que es la felicidad de la criatura el fin último de Dios al crear. La providencia divina significa solamente que Dios rige el universo con las leyes naturales. Una primera reacción magisterial a estas doctrinas se produjo en 1836, varios años después de la muerte del autor. Se le achaca sobre todo su método teológico, la duda como base para toda investigación teológica, y el principio según el cual la razón es la norma principal y el único medio por el que el hombre puede obtener el conocimiento sobrenatural[204].

203. *Ib.* I,2,9: *Opera*, t. III, 11.
204. Cf. *DzS* 2738-2740: *MI* 378-379.

A. Gunther tratará también de dar una fundamentación racional a la fe en la creación. Ésta es considerada como un producto secundario del proceso que lleva al Absoluto a constituirse como el Dios trino. Al pensamiento que tiene Dios de sí mismo acompaña la idea del «no-yo», de la nada. Pero, al mismo tiempo, este pensamiento tiene una cierta positividad, ya que radica en la conciencia del Absoluto. Este pensamiento equivale a la idea que Dios tiene de la creación, idea que se ha de realizar luego en una manifestación *ad extra.* Así la creación aparece como el reverso del proceso de la misma vida divina. Tampoco se hicieron esperar las reacciones oficiales. Sobre todo el breve *Eximiam tuam* de Pío IX al arzobispo de Colonia del año 1857[205]. Entre otros errores sobre la Trinidad y la encarnación, se señala que Günther se opone a la doctrina católica de la suprema libertad de Dios en la creación de todas las cosas. Se le acusa también de someter la fe a la razón humana y a la filosofía.

*El Vaticano I y la constitución «Dei Filius»*

De una manera más armónica y sistemática, el concilio Vaticano I, en el año 1870[206], va a exponer los puntos fundamentales de la enseñanza sobre la creación en la constitución dogmática *Dei Filius.* El capítulo primero, titulado «De Dios creador de todas las cosas», contiene las afirmaciones más importantes. El único Dios vivo y verdadero es el creador del cielo y de la tierra; es distinto del mundo e «inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de él mismo existe o puede ser concebido»[207].

> «Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituída de espíritu y cuerpo»[208].

El texto reproduce, con notables añadidos, la definición del concilio IV de Letrán de que ya nos hemos ocupado[209]. Ante todo a la mención de la omnipotencia divina se hace preceder la de la bondad, de la que ya hablaba el concilio de Florencia. Se añade además y se subraya la mención explícita de la libertad con que Dios ha creado todas las cosas, *liberrimo consilio.* Una dimensión de esta libertad divina es sin duda que Dios no crea para aumentar su felicidad ni para adquirirla. Dios, por consiguiente, no depende para nada de la criatura. La finalidad de la creación es, según se desprende del texto, la manifestación de la perfección divina mediante los bienes que concede a las criaturas. Es importante señalar este punto para interpretar la noción de la gloria de Dios con la que enseguida nos encontraremos. Esta declaración se completa con la mención de la providencia divina: Dios cuida y gobierna con su providencia todas las cosas que ha creado, por-

205. Cf. *DzS* 2828-2831: *MI* 390-391.
206. Sobre el contexto histórico del Vaticano I, cf. t. 3, 379-380.
207. Cf. *COD* II-2, 1637; *DzS* 3002: *MI* 413.
208. *COD* II-2, 1637-1639; DzS 3002: *MI* 413-414.
209. Cf. *supra*, p. 56-57.

que nada está oculto a sus ojos, ni siquiera las cosas futuras (cf. Sab 8,1; Heb 4,13)[210].

Se da, sin embargo, una diferencia significativa con el Lateranense IV en la manera distinta de considerar dogmáticamente la creación. El concilio medieval la había atribuido al Dios trinitario, Padre, Hijo y Espíritu Santo, considerados como un principio único. Al hablar del Dios creador, el Vaticano I no menciona para nada a la Trinidad, ni siquiera para decir que la creación es una obra común de las tres personas. No mantiene más que la mención del Dios único. La afirmación de la creación se sale de alguna manera del marco tradicional del Credo, para ser tratada en el de los «preámbulos de la fe» (*praeambula fidei*), previos a la revelación y accesibles de derecho a la razón. Esto se confirma por el carácter tan filosófico del vocabulario que concierne a los atributos del Dios único y a su actividad creadora, y ligado al plan de la constitución *Dei Filius* que, en su segundo capítulo, después de haber hablado del Dios creador, empieza a hablar de la revelación. Igualmente, la creación se presenta sin ninguna relación con la historia de la salvación. La mención de la providencia va en este mismo sentido. Además, la enseñanza que sigue inmediatamente en el capítulo 2, según la cual Dios puede ser conocido con certeza como principio y fin de todas las cosas por la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas, afecta indirectamente a la teología de la creación[211]. La redacción invita a pensar que estas verdades, «creídas y profesadas» sin duda por el concilio, pueden ser alcanzadas por la razón humana, iluminada por la revelación, a fin de que, «en la condición presente del género humano», puedan ser conocidas «de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno» (como dirá el mismo cap. 2). La tesis que subyace es que «el dogma de la creación no es solamente un artículo de fe, *sino al mismo tiempo* una verdad de orden natural»[212]. Por consiguiente, estas verdades deberían ser compartidas con otros espíritus que no profesan la fe cristiana. Pero el concilio no entra en más detalles y deja abierta la cuestión de la cognoscibilidad de la verdad de la creación en todas sus peculiaridades, por ejemplo la creación *ex nihilo*, etc.

Estas afirmaciones se complementan en los cánones correspondientes[213]. Se insiste en ellos en la creación de todo por Dios, en la distinción entre Dios y la criatura que no son una y la misma sustancia, de modo que se condena todo panteísmo (can. 1 y 3). El can. 4 excluye que las criaturas corporales y espirituales puedan considerarse emanaciones de la esencia divina, que todo se haga por evolución o manifestación de esta misma esencia o que Dios sea un ser universal e indeterminado que, en el proceso de su determinación, constituya las distinciones entre los seres. El canon 5 es el que más nos interesa. Se afirma de nuevo en primer lugar la creación de todo *ex nihilo*, aunque dando a la vez una formulación positiva: todo depende de Dios según toda su «sustancia» (*substantia*), es decir, en todo lo que es. En segundo lugar vuelve a establecerse la libertad de Dios en la

210. Cf. *COD* II-2, 1639; *DzS* 3003: *MI* 414.
211. Cf., *COD* II-2, 1639 y 1647; *DzS* 3004 y 3026: *MI* 414 y 419-420.
212. Cf. CH. THÉOBALD, *art. cit.*, 618, presentando la manera con que H. PINARD analizaba el texto del Vaticano II en su artículo *Création* del *DTC* III (1908) 2197.
213. Cf. *COD* II-2, 1645-1647; *DzS* 3021-3025: *MI* 419s.

creación, de manera que Dios no ha creado con la misma necesidad con que se ama a sí mismo. Por último se afirma que el mundo ha sido creado para la gloria de Dios. No se define este concepto, que no es nuevo para nosotros. Pero comparando este canon con lo que se escribe en el texto de la constitución que hemos citado, vemos cómo la gloria de Dios parece equivaler a la manifestación de la perfección divina mediante los bienes que concede a la criatura. Se recoge implícitamente la idea que hemos encontrado en los grandes autores de la escolástica: la finalidad de la creación es Dios mismo, no porque él se haya de perfeccionar, sino porque en la participación en su perfección y bondad encuentran su plenitud las criaturas.

Se descubren sin dificultad los problemas a que quería responder el concilio Vaticano I en su constitución *Dei Filius*. Frente a toda confusión e identificación de Dios con la criatura o frente a los intentos de relacionar la creación con la autodefinición del mismo Dios, el Concilio señala claramente la diferenciación del Creador y la criatura, la libertad total del acto creador, que proviene de su bondad antes incluso que de su omnipotencia. La clarificación en esta doctrina tradicional es sin duda un mérito del concilio Vaticano I. Después de él no se produjeron problemas graves sobre estas cuestiones en el ámbito de la teología católica. Quedaron no obstante abiertas algunas cuestiones, al que el Concilio no pudo prestar atención: los interrogantes científicos que cuestionaban la idea de la creación, por ejemplo el evolucionismo, y la interpretación que se había hecho hasta entonces de los relatos bíblicos de los orígenes.

Naturalmente el Vaticano I fue fruto de su tiempo. Las cuestiones planteadas son discutidas y resueltas a veces en el ámbito mismo en que se suscitan. Es claro que el concilio Vaticano I no podía estar libre de todos estos condicionantes. En todas las afirmaciones sobre la creación y la providencia, que han afinado muy bien estas nociones, no se explicita la conexión con el misterio de Cristo. Solamente en el proemio a la constitución se nos señala, genéricamente, que se quiere confesar y declarar la doctrina salvadora de Cristo. Hemos visto que este problema viene de lejos en la teología[214].

### *El concilio Vaticano II: una creación «antropocéntrica»*

El concilio Vaticano II no ha tratado específicamente del tema de la creación. Pero hay alusiones dispersas al mismo. Ya en la constitución *Dei Verbum*, por ejemplo, se inscribe claramente a la creación en el orden de la revelación, que tiene su cima en Cristo, y se la sitúa al comienzo de la historia de la salvación a la luz del relato bíblico[215].

Pero es esencialmente en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*[216], que trata de la actividad humana en el universo, donde se presenta a la creación y, por cierto, de una manera muy «antropológica»:

214. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia, o. c.*, 143; L. ARMENDÁRIZ, *Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*: Estudios Eclesiásticos 45 (1970) 359-399.

215. *DV* 2-3: *COD* II-2, 1973: cf. CH. THÉOBALD, *art. cit.*, 621.

216. *GS*, 1ª parte, cap. 3, 33-39: *COD* II-2, 2207-2215.

«Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS 34)

Vemos cómo se articulan y se jerarquizan aquí las dos finalidades de la creación: la gloria de Dios y el bien del hombre, sobre las que había discutido el Vaticano I. Dios es el único creador de todas las cosas. Los hombres, por su acción en el mundo, «prolongan» la obra del Creador. La bondad que el Creador ha impreso en la criatura se pone de relieve en *GS* 36, donde se habla de la autonomía de la realidad temporal. Finalmente, se atribuye la consumación de toda la actividad humana a Cristo en su misterio pascual:

«El Verbo de Dios por quien fueron hechas todas las cosas, hecho él mismo carne y habitando la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí mismo» (GS 38).

Esta referencia cristológica lleva inevitablemente consigo la de la consumación escatológica hacia la que toda la creación tiende. En la enseñanza del concilio, esta consumación se encuentra bien conectada con el conjunto del edificio dogmático. Pero las declaraciones del Vaticano II reflejan un clima de optimismo que los años siguientes se encargarían de desmentir.

## 4. Conclusión: Doctrina y teología de la creación a finales del siglo XX

**Indicaciones bibliográficas**: K. Barth, *Dogmatique*, vol. 3,1: *La doctrine de la création*, Labor et Fides, Genève 1960.– W. Kern, *La creación, como origen permanente de la salvación* (1967), en J. Feiner-M.Löhrer (eds..), *Mysterium salutis* II/1, Cristiandad 1969, 490-601.- A. Ganoczy, *Homme créateur - Dieu créateur* (1976), Cerf, Paris 1979; *Théologie de la nature* (1982), Desclée, Paris 1988; *Doctrina de la creación*, Herder, Barcelona 1986– P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencements*, Seuil, Paris 1986.– J. Moltmann, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.– P. Gisel, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1980 (²1987).– Varios, *Création et salut*, Fac. Univ. Saint-Louis, Bruxelles 1989.

Como conclusión de este largo recorrido histórico sobre la doctrina y el dogma de la creación, es interesante señalar cierta mirada de interés en la reflexión contemporánea por un tema que permaneció durante tiempo un tanto en el olvido. Sobre el fondo doctrinal ya bien adquirido, se han expresado nuevas orientaciones y se han planteado nuevas cuestiones, que por otro lado han ido evolucionando desde hace algunos decenios. Fijémonos en tres puntos importantes.

El primero es la integración del tema de la creación en la perspectiva de la historia de la salvación y la revalorización de su dimensión propiamente religiosa. A mediados del siglo XX fue importante la influencia de K. Barth en este sentido, en particular sobre la teología católica. En su interpretación del relato bíblico de los orígenes, Barth ve la creación como «el fundamento exterior de la alianza», es decir, que la creación es un presupuesto necesario, una preparación –algunos dirán que un «pretexto» o un «aderezo»– para el edificio de la gracia;

recíprocamente, la alianza es el «fundamento interior de la creación»[217], es decir, su sentido y su finalidad, y por tanto la condiciona por completo. Es verdad que el movimiento de la revelación bíblica va de la alianza a la creación, que es como su primer tiempo universal, el de la apertura de la historia de la salvación, y que la salvación misma se presenta con frecuencia como una creación nueva (cf. Is 40). Esta fórmulas barthianas han sido reconocidas como legítimas por J. Ratzinger y han sido recogidas en gran parte por W. Kern, que ve en la creación «la fuente permanente de la salvación»[218]. H. Bouillard, por su parte, se pregunta si esta perspectiva no habrá llegado demasiado lejos en Barth, hasta caer en un cierto «docetismo» de la creación, que le quita su consistencia y su valor de alteridad respecto a Dios.

Son conocidas las dificultades que se encontraron el siglo XIX para situar la especificidad del testimonio bíblico sobre la creación respecto a los descubrimientos científicos sobre los orígenes del mundo y del hombre. Un fundamentalismo bíblico inconsciente contribuyó entonces a la presentación de soluciones «concordistas» que no podían menos de derrumbarse. La problemática sobre lo que corresponde al discurso científico y al discurso religioso en esta materia ha quedado ya suficientemente aclarada. El conflicto ha derivado en un verdadero diálogo entre científicos y teólogos en donde cada uno intenta escuchar todo lo que el otro puede ofrecerle con vistas a una consideración más justa. La amplitud de los descubrimientos científicos recientes sobre el origen del mundo y la complejidad de los problemas epistemológicos planteados para dar cuenta de ellos en el plano del discurso imponían, por otro lado, una confrontación entre la filosofía, la teología y la ciencia[219].

La teología del siglo XX ha puesto ampliamente de relieve el tema de la vocación del hombre a «culminar» la creación con su trabajo sobre la naturaleza, en provecho de un mundo más feliz y más justo. Hemos visto cómo la constitución *Gaudium et Spes* recogió esta idea en un clima de confiado optimismo. Pero desde entonces la actividad humana sobre la creación ha dado lugar a crueles interrogantes: ¿no está el hombre en camino hacia un agotamiento y finalmente hacia una destrucción de su medio ambiente? ¿No habrá hecho la teología al hombre demasiado «rey» de la creación, en vez de considerarlo como su «gerente», como su responsable ante Dios y ante sus hermanos, en particular sus sucesores? Ante ciertos abusos clamorosos se ha generalizado la preocupación ecológica, no sin caer a su vez en ciertos excesos ideológicos y prácticos. Esta preocupación tuvo su impacto sobre la teología, en particular con el *Tratado ecológico de la creación* de J. Moltmann[220]. Y ha sido además objeto de un diálogo ecuménico[221]. Es un tema llamado a tener un mayor desarrollo en el futuro. Porque la creación es a la vez el don de Dios al hombre y el lugar de ejercicio de la libertad del hombre en su respuesta a Dios.

217. Cf. K. BARTH, *o. c.*; véase la manera con que H. BOUILLARD lo explica en *Karl Barth* , 2/1. *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957, 188-189.

218. Cf. CH. THÉOBALD, *art. cit.*, 625-631.

219. Cf. *L'avenir de la création*: RSR 81 (1993) 491-641, que da cuenta de un coloquio interdisciplinar sobre la creación.

220. Cf. CH. THÉOBALD, *art. cit.*, 631-635,

221. Cf. la reunión ecuménica europea de Basilea (mayo de 1989) que tenía por tema «Paz, justicia y salvaguardia de la creación»: *DC* 86 (1989) 733-759.

# CAPÍTULO II

# El hombre creado a imagen de Dios

por L. F. LADARIA

Ya en los relatos bíblicos de la creación el hombre ocupa un lugar central en la preocupación de los autores sagrados. La creación del hombre no es una obra más de las que se distribuyen a lo largo de los seis días, sino que es la que da sentido a la creación entera. La reflexión cristiana sobre los primeros capítulos del Génesis no podía ser insensible a este hecho. La doctrina sobre el hombre se encuentra, por una parte, inserta en la de la creación. Pero, por otra, goza de una especificidad propia. El hombre es una criatura de Dios, pero es una criatura peculiar: ha sido creada a imagen y semejanza del Creador.

Dos son las cuestiones fundamentales que van a preocupar a la teología cristiana en relación con el hombre: su constitución y su condición de imagen de Dios. Las dos se encuentran íntimamente vinculadas entre sí. Ambas nos ayudarán a descubrir la peculiaridad de la noción cristiana del hombre. Se plantea aquí un problema análogo al que veíamos en el capítulo anterior en relación con la creación: ¿es la definición del ser humano un dato previo a la economía salvífica, o es determinante esta última para conocer, desde el punto de vista teológico, lo que somos? Se puede también formular la pregunta en otros términos: ¿qué significa para el ser del hombre el hecho que el Hijo de Dios haya asumido la condición humana? La teología no se ha planteado siempre explícitamente estas cuestiones. Pero han estado siempre en el trasfondo de la preocupación cristiana por el hombre. El ser humano es el destinatario de la revelación y de la salvación que Jesús nos trae. Por esta razón ha sido desde el comienzo un tema irrenunciable de la teología.

## I. EL HOMBRE IMAGEN DE DIOS EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA.

### 1. LA CREACIÓN ÚNICA DEL CUERPO Y DEL ALMA EN LOS PADRES APOSTÓLICOS Y LOS APOLOGETAS

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983.– A.-H. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'u-*

*ne anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Descleé, Paris 1987.– A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*: Gregorianum 48 (1967) 522-576.– J. J. AYÁN CALVO, *Antropología de san Justino. Exégesis del mártir a Gen I-III*, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Santiago de Compostela-Córdoba 1988.

En los primeros documentos cristianos, la afirmación de la creación del hombre por Dios, en la perspectiva del *Génesis*, es la expresión de una fe espontánea. Clemente Romano tiene una visión unitaria del hombre de la que no está alejada su relación con Dios. Así nos dice que Dios «con sus sacras e intachables manos plasmó al hombre, la criatura más excelente y grande por su inteligencia, imprimiéndole el cuño de su propia imagen»[1]. Nos interesa para nuestro intento la unión que Clemente realiza aquí entre Gn 1,26, la creación del hombre a imagen y semejanza divina, y Gn 2,7, la plasmación del hombre del barro y efusión del soplo divino. El hombre es entonces imagen de Dios en la totalidad de su ser. Encontramos aquí las raíces de la doctrina de la «creación única», es decir, aquella que considera unitariamente la creación del hombre como imagen de Dios en su alma y en su cuerpo.

En Ignacio de Antioquía apenas tiene ningún valor la concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo. Mucho más importante es el binomio carne-espíritu, de clara inspiración paulina, que combina la concepción antropológica y la teológica. Porque Ignacio se refiere a los dos principios que determinan la vida moral del hombre: «Los carnales no pueden practicar las obras espirituales»[2]. Pero dado que Jesucristo es a la vez «carnal y espiritual», es decir, hombre y Dios[3], las cosas que pertenecen a la vida humana, que se obran «según la carne», son espirituales, pues todo se hace en Jesucristo[4]. Por ello los cristianos permanecen en Cristo «corporal y espiritualmente»[5]. El hecho de que Jesús haya asumido la carne ha cambiado el significado del cuerpo humano. La unidad del hombre y la bondad radical de todas sus dimensiones y componentes se muestra en el hecho de que todo puede relacionarse con Jesús. Ignacio piensa además que, una vez que haya alcanzado con el martirio la luz pura de Dios y se haya conformado con Cristo, *será un hombre*[6]. No se pueden sacar de este texto detalles concretos sobre la perfección humana; pero hay en él una afirmación mucho más fundamental: la plenitud del ser humano está esencialmente relacionada con Cristo.

Mencionábamos en el capítulo sobre la creación cómo Gn 1,26, «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», es interpretado por el Pseudo-Bernabé como dicho por el Padre al Hijo[7]. Esta exegesis hará fortuna y será de suma importancia para la determinación del contenido de la idea de la creación del hombre a imagen de Dios. Pero el Pseudo-Bernabé no saca todavía conclusiones en este sentido.

1. CLEMENTE DE ROMA, *Corintios* 33,4: *PApost* 208.
2. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Efesios* 8,2: *PApost* 452.
3. *Ib.* 7,2: *PApost* 451.
4. *Ib.* 8,2: *PApost* 452.
5. *Ib*, 10,3: *PApost* 453. Cf. también *Magnesios* 1,2 y 13,1: *PApost* 460 y 466; *Tralianos* 1,1: *PApost* 467.
6. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Romanos* 6,2: *PApost* 479.
7. *Epístola de Bernabé* 5,5 y 6,12: *PApost* 780 y 783. Cf. *supra*, 34.

Con los Apologetas empieza una reflexión antropológica más precisa. Justino hará girar toda su antropología en torno al cuerpo. Conoce ciertamente la concepción corriente en su tiempo del hombre como compuesto de alma y cuerpo, y no la rechaza. Pero la fe en la resurrección final la hace modificar sustancialmente. En unas líneas del *Diálogo con Trifón*, sorprendentes para nuestra mentalidad, llega a afirmar que es la figura del cuerpo, no el alma, la que distingue a los hombres de los animales. En efecto, las almas todas son iguales, se extienden por todos los vivientes. El alma humana tiene la capacidad de ver a Dios, como la tendrían también las de los animales, pero éstas no pueden llegar a la visión porque se lo impide la constitución de su cuerpo. Ésta no los hace aptos para la incorruptibilidad, como acontece con el cuerpo humano. Por otra parte tampoco todos los hombres verán a Dios, sino aquellos que son justos y se purifican por la virtud. También aquí se marcan las distancias respecto a las concepciones filosóficas, de Platón en concreto, según el cual la contemplación de Dios se produce por el parentesco del hombre con él[8]. El alma humana no es divina[9]. Es por tanto sólo la libertad humana la que en último término determina la suerte del hombre. Pero ésta afecta a su ser total, y, en concreto, para el fin de la visión de Dios y la incorruptibilidad, la posesión del cuerpo adecuado viene a ser la propiedad determinante. Las almas no serían por sí mismas inmortales y, sin su unión con el cuerpo, no tendrían sentido. Para la consecución del fin hace falta la iluminación del Espíritu Santo sobre el intelecto[10].

Ideas muy parecidas va a exponer el anónimo *Sobre la resurrección*, que muchos han atribuido al mismo Justino. Resulta claro para el autor de este escrito que ni el cuerpo ni el alma son por sí mismos el hombre, sino el cuerpo y el alma *del hombre*. Éste es sólo el compuesto, porque Dios ha llamado a la vida y a la resurrección no a la parte sino al todo[11]. Hay que notar en este pasaje la fundamentación última de esta unidad del hombre como compuesto de alma y cuerpo: es el kerigma cristiano de la resurrección del hombre a imagen de la de Cristo. Es igualmente cristológica la visión que este anónimo tiene de la imagen y semejanza en Gn 1,26:

> «"Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1,26). ¿A cuál hombre? Es claro que alude al carnal. Pues dice en efecto: "Y tomó Dios barro de la tierra y modeló al hombre" (Gn 2,7). Evidentemente, el hombre en cuanto plasmado a imagen de Dios era carnal. Además, es absurdo decir que la carne modelada por Dios a su propia imagen es vil y de ningún valor. Porque a la vista está que la carne es algo precioso: primero por haber sido plasmada por él, como imagen que nace grata a quien la modela y pinta; y así lo da a entender la restante obra. Pues aquello por cuya causa han sido hechas las otras cosas, es más precioso para el creador que todas ellas» [12].

8. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 4,1-5 y 6: *PApol* 309s y 312s. Cf. J. J. AYÁN CALVO, *Antropología de san Justino*, o. c., 86-96; A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II, art. cit.*, 533-537.

9. JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 6,1: *PApol* 312s.

10. Cf. A. ORBE, *o. c.*, 534s.

11. JUSTINO, *De resurrectione* 8: trad. E. GAUCHÉ, *Oeuvres complètes*, Migne, Paris 1994, 353-356.

12. *Ib.* 7: GAUCHÉ, 353; cf. A. ORBE, *o. c.*, 538s.

Encontramos ya aquí desarrollada la idea de la creación única que veíamos insinuada en Clemente Romano. Gn 1,26 y 2,7 se iluminan mutuamente. El hombre creado a imagen de Dios es el hombre corporal. Sobre la definición filosófica, que no se desprecia, prevalece la bíblica: el hombre es el ser creado a imagen y semejanza de Dios.

Otro apologeta discípulo de Justino, Taciano, ha defendido ideas muy semejantes. El alma humana, dice el autor, no es siempre, sino compuesta de muchas partes. Y no se manifiesta por sí misma sin el cuerpo, como tampoco resucitará sin el cuerpo. La definición del hombre como animal racional no basta; no le distingue suficientemente de los animales:

> «Sólo el hombre es imagen y semejanza de Dios, y llamo hombre, no al que cumple acciones semejantes a los animales, sino al que, yendo más allá de la humanidad, llega hasta el mismo Dios [...]. El vínculo de la carne es el alma y lo que al alma retiene es la carne. Y si semejante especie de constitución es a manera de templo, Dios quiere habitar en él por medio del Espíritu, que es su legado; mas si no es tal santuario, el hombre no se aventaja a las bestias más que por su voz articulada; en lo demás, no siendo imagen de Dios, su vida no se diferencia de la de ellas»[13].

Si por una parte el hombre es un ser material, por otra es superior a la materia, no sólo por su alma, sino también por la imagen y semejanza de Dios[14]. La capacidad de poseer el Espíritu es lo decisivo del ser del hombre, aunque el Espíritu Santo no forma parte de la estructura antropológica. También Teófilo Antioqueno piensa que el hombre no ha sido hecho ni mortal ni inmortal, sino capaz de ambas cosas, según siguiera o no los mandatos divinos; por su obediencia el hombre podrá llegar a ser Dios y a participar así de la inmortalidad divina. La desobediencia en cambio le acarreaba la muerte. En su bondad, Dios vuelve a darle ahora lo que por la desobediencia perdió[15]. Esta línea de profunda inspiración bíblica, que da prioridad a la definición genesíaca del hombre como creado a imagen y semejanza de Dios, encontrará un ulterior desarrollo en dos autores que ofrecen un especial interés: Ireneo de Lión y Tertuliano.

## 2. La dignidad del cuerpo humano: Ireneo y Tertuliano

> **Indicaciones bibliográficas:** A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, BAC, Madrid 1969.– Y. de Andia, *Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Études augustiniennes, Paris 1986.– S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*: MThZ 10 (1959) 272-282.– A. Solignac, art. *Image et ressemblance*, en *DSp* VII/2 (1971) 1406-1425.

El *obispo de Lión* construye su antropología ante todo sobre el cuerpo. Conoce y usa la definición corriente del hombre como compuesto de alma y cuerpo, pero no le parece suficiente para fundar su visión teológica; hace falta algo más.

13. Taciano, *Discurso sobre los griegos* 15: *PApol* 593.
14. *Ib.* 12: *PApol* 588s. Cf. A.-G. Hamman, *L'homme image de Dieu*, o. c., 42.
15. Teófilo de Antioquía, *Tres libros a Autólico* II,24 y 27: *PApol* 814s y 818s.

Es importante para Ireneo la noción, de inspiración paulina, del Espíritu dado al ser humano, que es el único que puede llevar al hombre a la perfección:

> «Son tres las cosas de que consta el hombre perfecto, la carne, el alma y el Espíritu; una de ellas es la que le salva y le configura, que es el Espíritu; otra es la que es unida y conformada, que es la carne; y la que hay entre estas dos, que es el alma; la cual algunas veces, cuando sigue al Espíritu, es elevada por él; pero otras veces, cuando esté de acuerdo con la carne, cae en los deseos terrenos»[16].

Y más concisamente: «Nuestra sustancia, es decir, la unión del alma y la carne, al recibir el Espíritu de Dios, completa el hombre espiritual»[17]. Hay que colocarse en la perspectiva de Ireneo para comprender el alcance de estos textos u otros semejantes que pudieran aducirse. Ireneo ve al hombre inmerso en el designio salvífico de Dios, y a partir de este designio lo define. Lo que Dios quiere para él, la perfección de la imagen y semejanza a la que en seguida nos referiremos, es lo que determina en lo más hondo su ser. Por ello el hombre no puede alcanzar su perfección propia si no es con la fuerza de Dios, con el Espíritu Santo. Éste es sin duda un elemento trascendente que recibe el hombre en cuanto unidad del alma y el cuerpo. El Espíritu de Dios no se coloca por tanto al nivel de los componentes propiamente antropológicos. Pero con todo, dada la vocación divina del hombre, es absolutamente necesario para la perfección del ser humano. En la libertad que se le ha concedido, el alma ha de seguir las mociones del Espíritu para que el hombre entero se eleve a Dios. Si sigue las mociones del cuerpo, el ser humano entero cae en lo terreno y en lo bajo. Esta perfección se alcanza por la obra de Cristo:

> «Como desde el principio de nuestra plasmación en Adán (nótese la importancia del cuerpo, el *plasma*), el soplo de vida procedente de Dios, unido al plasma, animó al hombre y lo reveló animal racional, así en los tiempos últimos el Logos del Padre y Espíritu de Dios, unido a la antigua sustancia modelada en Adán, le hizo hombre viviente y perfecto, conocedor del Padre perfecto»[18].

Esta visión unitaria del hombre, que incluye esencialmente la dimensión que nosotros llamamos «sobrenatural», queda definitivamente explicada a la luz de la concepción que tiene Ireneo de la imagen y semejanza divina. Hemos visto ya en Clemente Romano y en el *De Resurrectione* la idea de la creación única del hombre, según la cual el hombre creado a imagen de Dios (cf. Gn 1,26s) es el plasmado (cf. Gn 2,7). Ireneo seguirá y desarrollará esta concepción, dándole además un fuerte sentido cristológico. El modelo según el cual el hombre ha sido modelado es Jesús. Él es la perfecta imagen del Padre (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15), a cuya imagen, a su vez, ha sido creado el hombre:

> «Si uno derrama la sangre de un hombre [–dice la Escritura–], otro derramará la suya, porque Dios hizo al hombre a su imagen. Y la imagen de Dios es el Hijo, a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué, en los últimos tiempos, se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a Sí»[19].

16. IRENEO, *AH* V,9,1: Rousseau, 591.
17. *AH* V,8,2: Rousseau, 588, Cf. A. ORBE, *Antropología de san Ireneo, o. c.*, 75s y 130s.
18. *AH* V,1,3: Rousseau 572; cf. A. Orbe, *o. c.*, 63.
19. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica* 22: trad. E. ROMERO POSE, Ciudad Nueva, Madrid 1992, 106; cf. *AH* V,16,2: Rousseau, 617-618.

La creación de Adán del polvo de la tierra prefiguraba ya el nacimiento de Jesús de María Virgen:

> «Y como el hombre que fue plasmado al principio, Adán, recibió como sustancia una tierra intacta y todavía virgen [...], así recapitulando a Adán en sí mismo, él, que es el Verbo, tomó de María, que era virgen, la generación en recapitulación de Adán [...]. ¿Por qué entonces Dios no tomó otra vez un poco de polvo, sino que hizo que fuera modelado de María? Para que no hubiera otra criatura y no fuese otra la criatura que iba a ser salvada, sino que fuese recapitulada la misma, conservándose la semejanza»[20].

El nacimiento de Jesús de María virgen es el cumplimiento de lo prefigurado en el Adán primero. Garantiza que el Salvador participa de la misma humanidad de los que han de ser salvados y asegura la solidaridad de Jesús con Adán y con todos los hombres. La idea se repite con más claridad poco después:

> «Por esto el mismo Adán ha sido denominado por Pablo "figura del que debía venir" (Rom 5,14). En efecto, el Verbo, artífice de todas las cosas, había prefigurado en él (Adán) la futura economía de la humanidad de que se habría revestido el Hijo de Dios: Dios había establecido en primer lugar el hombre animal, evidentemente para que fuese salvado por el espiritual (cf. 1 Cor 15, 45-49). Puesto que preexistía el Salvador, debía venir a la existencia también el que debía ser salvado, para que el Salvador no fuese inútil»[21].

Dado que el punto de referencia de Dios al crear a Adán es el Verbo que se ha de encarnar (y ha de resucitar), se explica que sea el hombre entero, en su cuerpo y en su alma, el que ha sido creado a imagen de Dios. Lo han modelado las manos divinas, que son, como ya sabemos, el Hijo y el Espíritu Santo[22]; el barro inicial está ya mezclado con la potencia divina:

> «Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios»[23].

Hallamos también en Ireneo una distinción, no siempre mantenida con total consecuencia, entre la imagen de Dios y la semejanza: la primera será una noción más bien estética, se da con la creación, pertenece a la constitución del hombre. La segunda es esencialmente dinámica, indica la progresiva asimilación a Dios[24]. El hombre la perdió por el pecado, de modo que Jesús, al revelar con su encarnación la imagen de quien ha sido hecho el hombre, le restituye a la vez la semejanza[25]. Por la gracia del Espíritu, Dios nos hace semejantes a él, nos perfecciona en su imagen y semejanza. Hallaremos una distinción parecida en otros autores de los que en seguida nos ocuparemos.

20. *AH* III,21,10: Rousseau, 382s.
21. *AH* III,22,3: Rousseau, 385. Se repite esta misma idea en la *Demostración* 32: Romero Pose, 106.
22. Cf. *AH* IV, prol, 4; V,1; 6,1; 28,4: Rousseau, 404, 580, 582 y 654. Cf. *supra*, 39.
23. *Demostración* 11: Romero Pose, 79. Cf. A. ORBE *o. c.*, 69s.
24. Cf. A. ORBE, *o. c.*, 118-148; A. HAMMAN, *o. c.*, 64-69.
25. Cf. *AH* V,8,1; 16,2: Rousseau, 587s y 617.

*Tertuliano* sigue la misma línea de san Ireneo. También él hace girar en torno al cuerpo su antropología. A ello le lleva su exegesis de Gn 2,7, donde se dice que Dios formó al hombre del barro[26]. Por ello el hombre es ante todo el cuerpo, la carne, porque sobre ella, con su soplo, ha infundido Dios el alma. Antes de esta infusión, en la lectura literal de Gn 2,7, el hombre (es decir, el cuerpo) estaba ya formado. En esta misma línea comenta el africano el texto de 1 Cor 15,45s:

> «Si Adán fue el primer hombre y la carne es el hombre antes de que venga el alma, sin duda la carne había sido hecha alma viviente. Convertida en alma, siendo cuerpo, fue hecha un cuerpo animado [...] Así pues, por la razón por la que corresponde llamar a la carne cuerpo animado, en ningún momento corresponde al alma ser llamada así»[27].

Esta carne, que se hace «cuerpo animado» por recibir el alma, se convertirá a su vez, con la recepción del Espíritu, en cuerpo espiritual. El cuerpo es el sustrato común a los dos Adanes, Adán y Cristo, como es también el elemento común entre la situación del hombre en esta vida, «cuerpo animal», y en la de la resurrección, «cuerpo espiritual». Como se ve, la razón por la que Tertuliano da este preeminencia al cuerpo es de inspiración bíblica; se funda en el *Génesis* y en Pablo[28].

No se puede tampoco separar en Tertuliano la antropología de la cristología. Todavía, si cabe, de manera más clara que en Ireneo muestra a Jesús que se ha de encarnar como el modelo a partir del cual Dios ha plasmado al hombre del barro de la tierra:

> «En lo que se expresaba en el fango, se pensaba en Cristo, que iba a ser hombre *(Christus cogitabatur homo futurus)*[...]. Por ello lo que (Dios) formó, lo hizo a imagen de Dios (Gn 1,26), es decir, de Cristo [...]. Así aquel barro, que revestía ya la imagen de Cristo que iba a existir en la carne, no era sólo obra de Dios, sino también la prenda (de la encarnación futura)»[29].

Y todavía con más claridad, si es posible, ha expresado el africano esta visión en su *Contra Práxeas*:

> «Había uno a cuya imagen hacía (Dios al hombre), es decir, lo hacía a imagen del Hijo, que, teniendo que ser el el hombre más auténtico y más verdadero *(homo certior et verior),* quiso que fuera llamada hombre su imagen, que en aquel momento debía ser formado del barro: imagen y semejanza del verdadero (hombre)»[30].

La noción de hombre se funda radicalmente en la cristología, en el designio salvador del Padre desde la eternidad. Ser hombre es ser imagen de Jesús, el hombre verdadero. También Tertuliano conoce la distinción, en parecidos téminos a los de Ireneo, entre la imagen y la semejanza: en el bautismo nos es restituida esta última cuando se nos da aquel Espíritu de Dios que el hombre recibió con

26. Cf. TERTULIANO, *Contra Marcionem* I,24,5: *SC* 365, 219.
27. TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* 53,6-8: *CCSL* 2, 998s.
28. Cf. A. ORBE, *La definición del hombre en la teología del siglo II*, art. cit., 554-660; A. HAMMAN, *o. c.*, 77-102.
29. TERTULIANO, *De resurrectione* 6,3-5: *CCSL* 2, 928. La primera parte de este texto se cita en la *GS* 22, del concilio Vaticano II.
30. ID., *Contra Praxeam* 12,33-4: *CCSL* 2, 11173.

el soplo divino y perdió por el pecado; la imagen está en la forma, la semejanza en la eternidad[31].

Resumamos brevemente las características de la corriente de pensamiento que hasta ahora nos ha ocupado: se trata de una antropología que se distingue claramente del pensamiento filosófico imperante, para subrayar la unidad del hombre y, en concreto, el valor del cuerpo. La fe cristiana en la encarnación del Hijo y en la resurrección de Jesús y de todos los hombres obliga a esta acentuación para salvaguardar la integridad del mensaje revelado y de la salvación que Jesús nos ha traído. Hay que reconocer que esta línea de pensamiento cederá terreno frente a la que aceptará más abiertamente, aunque siempre con las debidas modificaciones, la concepción griega del hombre como compuesto de alma y cuerpo y verá sobre todo en la primera la imagen de Dios. Pero no se puede olvidar que algunos restos de la concepción precedente van a permanecer todavía algunos siglos, tanto en Oriente como en Occidente. En concreto, los temas ireneanos de la prefiguración de la encarnación y de la concepción virginal de Jesús en la formación del primer hombre resonarán todavía en Hilario de Poitiers:

> «Adán, por su mismo nombre, prefigura el nacimiento del Señor, pues el nombre hebreo de *Adán* [...] significa en latín «tierra de color de fuego»[32], y la Escritura acostumbra a dar el nombre de "tierra" a la carne del cuerpo humano. Esta carne que, en el Señor, nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual, según el Apóstol: "El segundo hombre viene del cielo y es el Adán celeste» (1 Cor 15,47), porque el Adán terrestre es "imagen del que había de venir" (cf. Rom 5,14)»[33].

Aurelio Prudencio recogerá a su vez los temas de Tertuliano: «Cristo es la forma del Padre, nosotros forma e imagen de Cristo [...] (Dios) consideró digno y amable formar con sus dedos la prenda (de la encarnación futura)»[34].

La escuela antioquena hizo pervivir en Oriente las intuiciones de Ireneo. La acentuación de la humanidad de Jesús propia de esta escuela lleva necesariamente a una mayor consideración del cuerpo. Si la imagen de Dios de que habla el Nuevo Testamento es el Hijo encarnado, entonces la consecuencia lógica es que también el cuerpo entre en la condición de imagen. Así discurría, por ejemplo, Teodoro de Mopsuestia, aunque no le siguió en este punto Juan Crisóstomo[35]. En realidad esta corriente se quebró, y fue la línea alejandrina, a la que en seguida nos referiremos, la que se impuso.

## 3. El diálogo con la filosofía griega: la primacía del alma

Indicaciones bibliográficas: L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*. Pont. Univ. Comillas, Madrid 1980. – H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956;

31. Cf. Tertuliano, *De baptismo* 5,7: *SC* 35, 74.
32. Es decir, tierra virgen, no trabajada por manos del hombre.
33. Hilario, *Tratado de los misterios* I,2: *SC* 19 bis, 77: Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1993, 38-40.
34. Prudencio, *Apoteosis*, versos 309 y 1040: *Obras completas*, BAC, Madrid 1981, 200, 240.
35. Cf. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*., o. c., 61s.

*Origène*, Lethielleux/Culture et vérité, Paris-Namur 1985.– R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Aubier, Paris 1952.– R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Éd. univ./DDB, Bruxelles-Paris 1951.

Ya muy pronto empezó a entrar en la teología cristiana la definición filosófica del hombre, mientras se deja en un segundo plano el punto de vista cristológico. Atenágoras, entre los apologetas, es el primero que empieza con este modo de proceder. También para él el hombre es un compuesto de alma y cuerpo: «Quien recibe la inteligencia y la razón es el hombre, yno el alma por sí sola. Luego el hombre, que consta de alma y cuerpo, tiene que permanecer para siempre»[36]. Pero cuando se trata de la imagen, Atenágoras se conforma con una referencia a Dios creador: «A quienes llevan en sí mismos la efigie de su Hacedor y están dotados de inteligencia y tienen parte en el juicio racional, a éstos destinó el Creador una permanencia para siempre»[37].

*El cuerpo y el alma en Clemente de Alejandría*

Este equilibrio entre la mentalidad filosófica y la bíblica se encuentra también en Clemente Alejandrino. Es difícil sacar de sus escritos una idea clara sobre su antropología. Sus afirmaciones concretas se complementan con frecuencia las unas con las otras, mientras que en algunas ocasiones llegan a parecer contradictorias. Debemos notar ante todo que la composición del hombre de alma y cuerpo se da normalmente por supuesta. El cuerpo procede del polvo de la tierra, es irracional, tiende a la tierra ya que de ella viene. Pero no es malo por naturaleza, ya que ha sido creado por Dios. Más aún, su misma figura es expresión de su dignidad. Además, es susceptible de ser santificado. El alma y el cuerpo son sin duda diferentes, pero esto no quiere decir que sean contrarios. Pero el alma ha de dominar al cuerpo, que está afectado por las pasiones[38]. La primera es sin duda de mayor dignidad que el segundo, es la parte mejor del hombre, pero esto no quiere decir que sea buena por naturaleza: «El alma es considerada lo mejor del hombre y el cuerpo lo peor, pero ni el alma es por naturaleza lo bueno ni el cuerpo lo malo»[39].

La insistencia en la mayor dignidad del alma no va acompañada de un desprecio del cuerpo. Pero en algunos textos nuestro autor parece dar a entender que el hombre, propiamente, es el alma, aunque también es posible que el término se emplee como pronombre personal[40]. El cuerpo es el «templo» en que el alma habita, pero esta condición le viene propiamente porque el alma puede estar llena de Dios; sólo ésta se une a la divinidad[41]. En alguna ocasión se habla de la nece-

36. ATENÁGORAS, *Sobre la resurrección de los muertos* 15,6: *PApol* 734.
37. *Ib.* 12,6: *PApol* 728.
38. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* III,41,2 y 43,2: *GCS* 15, 214 y 215s. Cf. L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, *o. c.*, 114-117.
39. *Stromata* IV,164,3: *GCS* 15, 321,
40. Cf., por ejemplo, *Stromata* I,12,1 y 34,1: *SC* 30, 52 y 71.
41. *Stromata* III,77,3: *GCS* 15, 230. Cf. *Pedagogo* II,115,3: *SC* 108, 217: ed. M.MERINO-E. REDONDO, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 479

sidad que tiene el alma de ser liberada del cuerpo, pero también puede el cuerpo seguir al alma en su tendencia a elevarse al mundo superior[42].

Pero aun dentro del alma tenemos que hacer diversas distinciones. Hay en ella una parte irracional, que ha de ser dominada por el alma superior o la inteligencia espiritual (*nous*). Éste *nous* es el que, más propiamente que el alma en general, constituye el verdadero hombre, es el elemento que lo define y caracteriza; desempeña en el hombre el papel del timonel en la nave. Tiene la capacidad de conocer a Dios. Clemente parece identificarlo con el soplo divino de Gn 2,7. Por ello procede de Dios de manera distinta a como proceden de él las demás cosas, aunque no se puede decir que sea divino en sentido estricto:

> «Está escrito que (el hombre) ha recibido en su nacimiento el soplo (de Dios; cf. Gn 2,7) [...]. De ahí afirman los pitagóricos que el entendimiento llega al hombre como porción divina, como también lo confiesan Platón y Aristóteles. Pero nosotros pensamos que al que ha creído se le infunde el Espíritu Santo»[43].

El soplo divino se distingue, por tanto, con claridad del don del Espíritu Santo, que se concede a quienes creen en Jesús. Sólo el don del Espíritu Santo diviniza propiamente al hombre. De este don del Espíritu se distingue a su vez el concepto antropológico de «espíritu», de contornos un tanto imprecisos, pero que con frecuencia parece poder identificarse con la inteligencia superior, con *el nous*. El alma es el componente humano sobre el que actúa más propiamente el Espíritu de Dios, la que realiza por ello las obras buenas: «Las buenas obras, como mejores, se atribuyen a lo mejor, a lo espiritual; las que buscan el placer y son pecaminosas se cargan a cuenta de lo peor, de lo que falla»[44]. También por esta mayor relación con Dios la dignidad del alma es mayor que la del cuerpo.

Esta concepción se va a reflejar en la doctrina de la imagen de Dios en el hombre. Por una parte tenemos que notar que Clemente distingue también entre la imagen de Dios, que es el Logos, y el hombre creado «según la imagen». Pero no toma directamente en cuenta la encarnación. El modelo según el cual el hombre ha sido creado es el Logos en cuanto razón del universo. De manera consecuente con todo ello esta imagen se ve en el alma racional, en el *nous*, quedando el cuerpo excluido de esta condición: «"Imagen de Dios" es su Logos [....]; imagen del Logos es el hombre verdadero, el *nous* que hay en el hombre y del que se ha dicho, por esto, que ha sido hecho "a imagen y semejanza de Dios"»[45]. Precisamente en cuanto criaturas del Dios Logos, somos los hombres racionales[46]. Dado que Dios es inmortal, el cuerpo no puede haber sido hecho según su imagen. Hay, como fácilmente se puede observar, una profunda coherencia entre las nociones antropológicas generales de Clemente y su doctrina de la imagen. La distinción entre la imagen y la semejanza que veíamos en Ireneo y Tertuliano encuentra también reflejos en Clemente: «A vosotros, desde antiguo imágenes, pero

42. *Stromata* V,55,2: *SC* 278, 113-115; VII,40,1: *GCS* 17, 30.
43. *Ib.* V,87,4-88,2: *SC* 278, 169.
44. *Ib.* IV,165,1: *GCS* 15, 321.
45. *Protrepticon* X,98,4: *SC* 2 bis, 166. Cf. *Pedagogo* III,1,1: *SC* 158, 13; M. Merino-E. Redondo, 479.
46. *Protrepticon* I,6,4: *SC* 2 bis, 60.

no siempre semejantes, os quiero conformar con el arquetipo, de manera que os hagáis también semejantes a mí[47].

### *Orígenes: prioridad del alma, la única que es imagen de Dios*

Muchas de estas ideas se encontrarán todavía más desarrolladas en Orígenes. Las almas, tal vez con más precisión las «inteligencias», han sido creadas antes del mundo que conocemos. Todas las criaturas racionales fueron creadas al mismo tiempo y eran iguales entre sí; preexisten a la realidad sensible. Ya estos seres preexistentes tenían desde el origen una estructura tricotómica: el «espíritu», la «inteligencia» (*nous*) y el «cuerpo». El primero significa la participación del hombre en la vida divina. No se identifica exactamente con el Espíritu Santo, pero es una especie de participación del mismo. El *nous*, la inteligencia, se caracteriza sobre todo por la libertad. Este alma superior es la sede del libre albedrío. Precisamente en virtud de él se ha podido producir la diferenciación ulterior entre los seres racionales: los ángeles, los demonios, los hombres. Como ya observábamos refiriéndonos a Clemente, también para Orígenes la imagen de Dios en el hombre se localiza en el alma. A esta creación del alma se refiere el Génesis 1,26s: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Este alma es discípula del espíritu divino. Creada a imagen del Logos, se ha de hacer cada vez más semejante a él.

Estas almas preexistentes están dotadas al parecer de «cuerpo», aunque etéreo, pneumático. Este cuerpo etéreo propio de las inteligencias preexistentes, que muestra su carácter creatural, se diferencia del cuerpo terrestre que nosotros poseemos; es un cuerpo esplendoroso. Los demonios o los hombres resucitados para la condenación tendrán a su vez un cuerpo sutil, etéreo, pero «oscuro».

La fidelidad a Dios o la caída ha provocado la diferenciación de estos seres racionales preexistentes. Así se han dividido en ángeles, demonios y hombres. Es la consecuencia del libre albedrío, que Orígenes defenderá con tanta fuerza durante toda su vida. Los ángeles son los que se han mantenido fieles a Dios. La caída original, en el mundo preexistente, no es por consiguiente universal. Los demonios son aquellas inteligencias que han pecado por orgullo. Satanás ha sido el primero de ellos y ha arrastrado a otros ángeles. Un tercer grupo de seres racionales han participado en la caída de un modo menos grave. Somos nosotros, los hombres, enviados a este mundo sensible como lugar de corrección[48].

Ya nos hemos referido brevemente a la creación del mundo sensible según Orígenes[49]. Nos debemos centrar ahora más expresamente en la antropología. Entre la creación de Gn 1,26, el alma superior hecha según la imagen de Dios, y la de Gn 2,7, la plasmación del cuerpo humano, se coloca precisamente la caída original. Como consecuencia de este pecado se ha constituido el hombre como tal, formado por el alma superior preexistente, el alma inferior y el cuerpo, añadidos estos dos últimos elementos a causa de la calda. Hay, por tanto, una relación clara entre el pecado y la corporeidad humana tal como ahora la conocemos. Tenemos

47. *Ib.* XII,120,4: *SC* 2 bis, 190s.
48. Cf. H. CROUZEL, *Origène, o. c.*, 268-284.
49. Cf. *supra* , 43, en el capítulo dedicado a la creación.

así una clara distinción entre el hombre interior, constituido por el alma superior, y el hombre exterior, corpóreo; hay una tensión entre ambos, una lucha entre las tendencias superiores y las inferiores. El alma, dotada de libertad, debe seguir las primeras y rechazar las segundas.

Según la concepción origeniana de la imagen de Dios en el hombre, ésta queda circunscrita al alma superior. El cuerpo no participa de esta dignidad. Orígenes lo excluye con palabras contundentes:

> «No es la representación corporal la que contiene la imagen de Dios, ni se dice que el hombre corporal haya sido "hecho", sino "plasmado" (cf. Gn 2,7) [...]. El que ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios es nuestro hombre interior, invisible, incorporal, incorruptible, inmortal [...]. Los que imaginan que es el hombre corporal el que ha sido hecho a su imagen y semejanza suponen que Dios tiene un cuerpo, y parecen atribuirle una forma humana. Una tal concepción a propósito de Dios es manifiestamente una impiedad»[50].

Salta a la vista la diferencia con el pensamiento de Ireneo y Tertuliano. La imagen se localiza ahora en el alma humana, porque la imagen primordial no es el Verbo que se ha de encarnar, sino el Logos eterno y preexistente. Orígenes difícilmente puede relacionar la creación inicial con la encarnación del Hijo. Ésta se produce porque el Hijo, movido a piedad por el hombre que había sido hecho a su imagen, cuando vio que se había despojado de su imagen y se había revestido de la del maligno, tomó sobre sí la imagen del hombre y fue hacia él[51]. El Verbo, única imagen verdadera del Padre, es así el modelo de la creación en general y del hombre (en su alma) en particular. Siendo según la imagen, es decir, según el Verbo, el hombre participa de la vida del Padre en cuanto que participa de la filiación de Jesús[52]. Esta participación ha de crecer, es dinámica; no alcanzará su consumación más que en la otra vida. Es la perfecta semejanza. También en Orígenes encontramos la distinción entre imagen y semejanza que conocemos de los autores anteriores: «(El hombre) recibió la dignidad de la imagen en la primera creación, pero la semejanza le está reservada en la consumación»[53].

La antropología origeniana gira preferentemente en torno al alma. Pero el cuerpo no es malo en sí mismo. La doctrina de la creación impide considerar malo lo que Dios ha hecho. Pero su inferioridad respecto del mundo espiritual es manifiesta. Ha sido el pecado el que ha causado la «encarnación» de las almas preexistentes. La existencia corpórea tiene una finalidad purificatoria. Las doctrinas origenianas dieron lugar a grandes discusiones en los siglos siguientes. Nos encontraremos brevemente con ellas cuando tratemos de las principales afirmaciones conciliares sobre el hombre en el período patrístico[54]. Pero aun cuando las tesis más extremas (la preexistencia de las almas, la caída original en un mundo anterior al nuestro) no hayan sido aceptadas, el influjo del gran Alejandrino se ha hecho notar a lo largo de la historia. Aun con claras raíces anteriores (basta re-

50. ORÍGENES, *Homiliae in Genesim* I,13: *SC* 7 bis, 57-59.
51. *Ib.* I,13: *SC* 7 bis, 61-63. Cf. A. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, o. c., 144.
52. Cf. H. CROUZEL, *Origène*. o. c., 131.
53. *De Principiis* III,6,1: *SC* 268, 237.
54. Cf. *infra*, 93.

cordar a Clemente), con él se afirma la tendencia a considerar la clara preeminencia del alma sobre el cuerpo y a identificar en cierto modo al hombre con ella.

### *Atanasio e Hilario: el hombre a imagen del Verbo imagen*

Todavía en Atanasio se mantendrá clara la distinción entre la imagen de Dios que es el Verbo, consustancial al Padre, y el hombre creado «según la imagen». En algunos de sus textos, no en todos, esta imagen no se pone en relación directa con la creación, sino con la encarnación del Hijo de Dios, que nos hace partícipes de su vida. Pero cuando es la creación lo que se contempla, la imagen divina se encuentra en la inteligencia (el *nous*), en donde se puede ver una analogía del Verbo de Dios[55]. El hombre es así un ser racional, (*logikos*), en cuanto semejante al Verbo (*Logos*).

Son visibles las ideas de sus predecesores alejandrinos. La distinción tradicional entre imagen y semejanza es abandonada por Atanasio, tal vez porque los hombres desde el principio son imágenes por gracia, como Cristo lo es por naturaleza. Esta distinción es la fundamental, la que en el contexto de la lucha antiarriana hay que afianzar en todo momento[56].

Nos hemos referido ya a algún texto de Hilario de Poitiers, que, siguiendo la línea de Ireneo, consideraba la encarnación como prefigurada en la plasmación de Adán a partir de la tierra virgen[57]. En Adán se encontraba la imagen del Hijo que se ha de encarnar. Aunque algunos otros textos deban ser interpretados en la misma línea, los tratamientos más explícitos del obispo de Poitiers sobre esta cuestión se hallan en la línea origeniana. Es el alma, que con el cuerpo forma el compuesto humano, la que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. La antigua distinción entre la imagen y la semejanza ha caído ya en el olvido, aunque se mantiene clara la distinción entre la imagen que es el Hijo y el hombre creado según la imagen:

> «(El hombre) es hecho "a imagen de Dios". No es "imagen" de Dios, porque la "imagen de Dios" es el "primogénito de toda la creación", sino "a la imagen", es decir, según la forma de la "imagen y la semejanza". Lo que ha sido hecho según la imagen y la semejanza es divino e incorpóreo. (Dios) forma en nosotros un cierto reflejo *(exemplum)* de la "imagen y semejanza" de Dios, en la sustancia racional e incorporal de nuestra alma; ella constituye la primera cosa hecha a imagen y semejanza de Dios»[58].

Aunque se sigue manteniendo la distinción entre «imagen» y «según la imagen», la controversia arriana hace que el alma se considere imagen común del Padre y del Hijo[59]. Demasiadas distinciones en el seno de la Trinidad podían dar lugar a trágicos malentendidos. La doctrina de la doble creación se encuentra también insinuada:

55. Cf. ATANASIO, *Contra paganos* 45: *SC* 18 bis, 201. A. HAMMAN, *o. c.*, 157.
56. Cf. *Contra arianos* II,3-5: *PG* 26, 152-157; V. GROSSI, *Lineamienti di antropologia patristica. o. c.*, 54.
57. Cf. *supra*, 82.
58. HILARIO DE POITIERS, *Comment. in Psal.* 118, iod. 7: *SC* 347, 33.
59. Cf. ID., *Trinidad* 5,8-9: *CCSL* 62, 158-159; L.-F. LADARIA 197-199.

> «En primer lugar, debe recordarse que el hombre está constituido por dos naturalezas, el alma y el cuerpo, de las cuales una es espíritual, la otra terrena [...]. Pero cuando Dios hizo el hombre a su imagen no hizo entonces el cuerpo. El *Génesis* enseña que mucho después de que hubiera sido hecho el hombre a imagen de Dios, fue tomado el polvo y fue formado el hombre»[60].

El alma es el hombre interior, hecho a imagen de Dios incorpóreo, sutil, eterno. El cuerpo por el contrario es caduco, terreno[61].

*Gregorio de Nisa: el hombre libre, imagen de la Trinidad*

El pensamiento alejandrino encontrará un ulterior desarrollo en los capadocios. En Gregorio de Nisa, el tema de la imagen es fundamental en la primera parte de su tratado sobre *La creación del hombre.* El hombre aparece como la última de las criaturas porque ha sido destinado a reinar sobre todas las demás, a gobernarlas. A esta realeza del hombre va unida su libertad, que a su vez se relaciona con la imagen divina: el hombre ha sido creado a imagen de Dios que gobierna todas las cosas. Siendo el hombre imagen divina ha de tener y practicar las virtudes; de lo contrario no puede ser verdadero reflejo de la belleza de Dios. El punto de referencia de la imagen parece ser para Gregorio la Trinidad entera (inteligencia, palabra, amor), no ya el Logos. Es claramente la lucha contra quienes niegan la divinidad del Hijo y del Espíritu la que fuerza a este razonamiento. La imagen divina se ve sobre todo en el alma; a ella corresponde el libre albedrío y las virtudes.

Aunque también el cuerpo humano muestra los signos de la realeza: por su posición erecta mira hacia arriba; posee el lenguaje; su misma falta de medios físicos es compensada ampliamente con la inteligencia, con la que pone a su servicio las fuerzas de los demás animales. El hombre, compuesto de alma y cuerpo, une en sí los dos extremos, el de la naturaleza divina y el de los seres irracionales[62]. El alma debe dominar sobre la materia, que es como el instrumento del que se ha de servir[63]. La distinción entre la imagen y la semejanza se ha abandonado también aquí: el hombre es imagen en tanto en cuanto hace lo que corresponde al arquetipo; deja de ser semejante a él en la parte en que no lo hace[64]; hay que notar con todo que Gregorio no suele hablar de pérdida de la imagen. Del Niseno y sobre todo de su hermano Basilio de Cesarea[65] viene una distinción entre lo que el hombre *es,* su ser interior, el alma, y lo que es *suyo,* lo exterior, el cuerpo. El fundamento de esta distinción es la inmortalidad del alma, hecha a imagen de Dios, frente a la mortalidad del cuerpo, que nos obliga a abandonarlo en el momento de la muerte.

Ambrosio de Milán ha recogido y desarrollado esta idea: «Una cosa somos nosotros, otra lo nuestro, otra lo que está a nuestro alrededor. Lo que somos nosotros es el alma y la mente; son nuestros los miembros del cuerpo y sus sentidos;

60. Id., *Comment. in Psal.* 129, 4-5: *CSEL* 22, 650-651.
61. Cf. *ib.* 6: *CSEL* 22, 651.
62. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* 1-8: *PG* 44, 124-128; *SC* 6, 83-113.
63. Cf. *ib.* 12: *PG* 44,161; *SC* 6, 131-133.
64. *Ib.* 11-12: *PG* 44,153-156; *SC* 6,121-134.
65. Cf. Basilio de Cesarea, *De origine hominis* I,17: *SC* 160, 183.

está a nuestro alrededor el dinero, los siervos»[66]. Aunque no se puede decir que en estas frases se encierre toda la antropología de los Capadocios y de Ambrosio, no hay duda de la clara preminencia del alma sobre el cuerpo. Bien visibles son, por consiguiente los influjos platónicos.

## 4. La antropología de Agustín de Hipona

**Indicaciones bibliográficas:** I. Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Études augustiniennes, Paris 1982.– P. Agaësse, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin: Image, Liberté, Péché et Grâce*, Centre Sèvres, Paris 1986.– A. Trapé, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, Città Nuova, Roma 1987-1990.

### *El hombre, compuesto de cuerpo y alma*

San Agustín merece una atención especial cuando se trata del hombre. Si la antropología ha estado presente en la reflexión teológica hasta este momento, en él pasa a ser un punto absolutamente central. Para Agustín «todo pasa a través del hombre»[67]. Nos tenemos que limitar a algunas consideraciones sobre la configuración y la estructura del hombre y sobre la imagen de Dios en él. Ante todo y siguiendo la definición ya clásica del ser humano, Agustín se enfrenta con la noción del hombre como compuesto de alma racional y cuerpo. Los dos elementos son necesarios para que pueda hablarse del hombre, pero el alma goza de una indiscutible primacía:

> «El hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo, y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre»[68].

Si el cuerpo, por tanto, no está al mismo nivel que el alma, esto no quiere decir que no forme parte del hombre[69]. El ser humano es por tanto el compuesto de los dos elementos: «También ese otro modo según el cual los espíritus se unen a los cuerpos y los tornan animales es del todo admirable e incomprensible para el hombre. Y eso es el hombre mismo»[70]. Sin embargo, la grandeza le viene del alma: «Sólo en esto es más excelente el hombre: en haberle hecho (Dios) a imagen y semejanza de él, puesto que le dotó de alma intelectual, por lo que aventaja a los animales»[71]. Una composición que suscita la admiración de Agustín, hasta el

66. Ambrosio de Milán, *De sex diebus* VI,7,42: *PL* 14, 258a; «en el alma se encuentra el hombre entero»: *ib.* 43: PL 14, 258c. Cf. A. Orbe, *Antropología de san Ireneo, o. c.*, 13.
67. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica, o. c.*, 67s: la misma referencia para todo cuanto sigue.
68. Agustín, *Ciudad de Dios* XIII, 24,1: *OSA* XVI-XVII, 905.
69. Cf. *Sermón* 154,10: *OSA* XXIII, 453.
70. *Ciudad de Dios* XXI,10,2: *OSA* XVI-XVII, 1569.
71. *Génesis a la letra* VI,12,21: *OSA* XV, 873.

punto de que en algún momento parece considerar que esta unión del alma espiritual y racional con el cuerpo es más admirable aún que el misterio de la encarnación:

> «Algunos piden que se les dé razón de cómo Dios pudo mezclarse con el hombre para formar la única persona de Cristo, cuando fue menester que así se cumpliese. Como si ellos diesen razón de lo que acaece cada día, a saber, cómo se mezcla un alma con un cuerpo para formar la única persona [...]. Si el alma no se engaña respecto a su propia índole, comprenderá que es incorpórea; pues mucho más incorpóreo es el Verbo de Dios. Por lo tanto, debió creerse que era más fácil la mezcla del Verbo de Dios y del alma que la del alma con el cuerpo [...]. ¿Cómo dejaríamos de confesar que dos cosas incorpóreas pueden mezclarse con mayor facilidad que una corpórea y otra incorpórea?»[72].

Sería irracional querer destruir esta unidad admirable entre elementos tan dispares[73]. Agustín acentúa a la vez la unidad de los componentes y la gran diferencia que existe entre ambos. El alma ha recibido el cuerpo como siervo, como ella misma es sierva para su Señor; por ello, si el alma se rebela contra Dios, el cuerpo con sus pasiones se rebela contra el alma, no está sometido a su dominio[74]. El bien del hombre no es el del cuerpo, sino el del alma y el cuerpo juntos o el del alma sola. Pues el hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre[75]. La oposición paulina entre la carne y el espíritu adquiere en Agustín un sentido marcadamente antropológico. Las dos tendencias contrapuestas se indentifican con el alma y cuerpo; de la primera viene la tendencia al bien, del segundo al mal[76]. Más importante que esta oposición, fundada en las tendencias de los dos componentes del hombre, es la que se establece entre el bien y el mal a partir de la libertad humana. Queda por ello claro que se excluye el dualismo radical. El cuerpo es bueno porque ha sido creado por Dios, y puede entrar en la ciudad divina; la esperanza en la resurrección es esencial para el cristiano; no se excluye por tanto, sino que se afirma expresamente, la dimensión corpórea de la plenitud del gozo de Dios[77].

Por otra parte el alma es una criatura, no es divina, no preexiste al cuerpo. En algunas ocasiones Agustín habla de la creación directa del alma por Dios; ésta parece la solución que prefiere para el problema del origen del alma. Pero en este punto ha mostrado a lo largo de su vida alguna vacilación. El problema de la transmisión del pecado original ha hecho que en algún momento no haya repudiado del todo la solución «traducianista»[78]. Todavía al final de su vida, en las *Retractationes* o *Revisiones* formula la duda:

72. *Carta* 137,11: *OSA* XI,111s.
73. Cf. *Naturaleza y origen del alma* IV,2,3: *OSA* III, 804s.
74. Cf. *Méritos y perdón de los pecados* II, 22,36: *OSA* IX, 343; también *ib.* II,15,22: *OSA* IX, 343.
75. *Costumbres de la Iglesia católica* I,4,6: *OSA* IV, 267s. Cf. también V. GROSSI, *o. c.*,70.
76. *Contra Juliano* IV,4,34 y 14,71: *OSA* XXXV, 689 y 728s.
77. Cf. *Trinidad* XIII,9,12: *OSA* V, 725s.
78. Cf. su libro *Naturaleza y origen del alma*: *OSA* III.- El traducianismo es la idea teológica según la cual el alma se transmitiría de los padres a los hijos en la generación.

«Por lo que respecta al origen del alma, sabía que había sido hecha para ser unida al cuerpo, pero no sé todavía si viene del primer hombre o es creada para cada individuo de modo singular»[79].

*El alma humana, imagen de la Trinidad*

Con algunos de los presupuestos que hemos visto no es de extrañar que Agustín vea solamente en el alma la imagen de Dios, aunque en algún texto de su juventud haya indicado que también el cuerpo posee esta dignidad[80]. Pero no ha sido ésta la opinión que ha prevalecido. Más bien lo que en el hombre destaca es que Dios lo hizo a su imagen porque le dio una mente intelectual por la que está por encima de los animales[81]. Pero ha sido sobre todo en la segunda parte de su tratado *De la Trinitad* donde el doctor de Hipona ha desarrollado más ampliamente la idea de la imagen, en relación con su famosa teoría psicológica de la Trinidad.

En efecto, para Agustín no es suficiente considerar la imagen y semejanza de Dios en el hombre como referida al Verbo, porque éste es de la misma esencia del Padre[82]. Por ello la imagen y semejanza de uno significa necesariamente la del otro. Hemos encontrado esta interpretación ya en Hilario de Poitiers, y ahora se desarrollará de modo más consecuente. Si en la exégesis de Gn 1,26 los primeros siglos cristianos se habían fijado sobre todo en el «hagamos» (la creación del hombre obra de la Trinidad), ahora es el «nuestra» lo que sobre todo llama la atención. El alma del hombre es vista así como reflejo e imagen de la Trinidad entera, «imperfecta imagen, pero al fin imagen»[83]. Es ante todo el análisis del amor el que lleva a Agustín a descubrir en el alma humana la imagen divina: el amante, el amado y el amor mismo son tres. El amor de la mente a sí misma presupone el conocimiento: tenemos así una primera tríada: inteligencia, amor, conocimiento (*mens, amor, notitia*), que refleja la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu[84]. Estas tres realidades son inseparables, y no obstante cada una de ellas tiene su ser propio. Pero al mismo tiempo las tres son una sola sustancia, porque son relativas cada una a las otras: si hablamos del amante lo ponemos necesariamente en relación con el amado y al amor con el que ama. A partir de este primer hallazgo Agustín profundiza todavía en el descubrimiento de la imagen de Dios en el alma: el conocimiento, es decir el verbo de la mente, es igual a la inteligencia (*mens*) y es engendrado de ella; el amor, aunque no puede decirse engendrado, tampoco es menor que la inteligencia, porque ésta ama todo lo que conoce y lo que es[85]. Una segunda «trinidad» se descubre en la memoria, la inteligencia y la voluntad, también iguales entre sí y referidas la una a la otra: «Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender»[86].

79. *Revisiones* I,1,3: *OSA* XL, 650.
80. Cf. *83 cuestiones en una sola obra*: *OSA* XL, 130.
81. Cf. *Génesis a la letra* VI,12,21: *OSA* XV, 871s.
82. Cf. *Trinidad* XII,6,6s: *OSA* V, 661s.
83. *Ib.* IX,2,2: *OSA* V, 541.
84. *Ib.* IX,5,8: *OSA* V, 551s.
85. *Ib.* IX,12,18: *OSA* V, 569s.
86. *Ib.* X,11,18: *OSA* V, 607. Cf. XIV,6,8; XV,3,5; XV,20,39: *OSA* V,781, 835s, 915s,

En el mundo material y en concreto en el cuerpo humano se pueden encontrar huellas (*vestigia*) de Dios, pero no la imagen en el sentido propio del término. La imagen en sentido estricto puede sólo existir donde hay contemplación de lo eterno[87]. Por esta razón la imagen de Dios en la mente humana no se da sólo porque ésta se conoce a sí misma, sino porque recuerda, entiende y ama a aquel por quien ha sido hecha: «Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace, vive en ella la sabiduría»[88]. La sabiduría pertenece a Dios; por ello en su conocimiento se hace sabio el hombre. Entre Dios uno y trino y su imagen, la mente humana, existe con todo una diferencia fundamental: en la Trinidad divina hay tres personas, mientras que el hombre es una sola. Además nosotros no «somos» la memoria, la inteligencia y la voluntad, sino que las tenemos. Las tres pertenecen a un solo hombre, pero no son un solo hombre. En Dios por el contrario hay tres personas y, además, estas tres personas son el único Dios[89].

La doctrina de la imagen de Dios se pone en relación con el conocimiento de Dios. El hombre es imagen de Dios en último término porque tiene capacidad para conocerlo. Por ello la perfecta imagen y semejanza de Dios (Agustín ya no conoce la antigua distinción entre los dos términos) se dará cuando sea perfecta la visión divina[90]. También la doctrina agustiniana de la inmortalidad del alma tiene que ver con su creación según la imagen divina. Precisamente la capacidad de ver y comprender a Dios es la que garantiza que el alma no deja nunca de existir; y ello es así tanto si en su libertad ha sido fiel a Dios, y por tanto la imagen del alma es clara y hermosa, como si por el pecado se ha hecho tenebrosa y desfigurada[91]. Dios, que es inmortal, ha producido un ser inmortal a su semejanza.

Debemos volver un momento a la historia de la definición de la *persona*, que se impone en su aplicación al hombre[92]. Sabemos que en su origen la cuestión teológica en torno a la persona no se planteó en la antropología sino en la teología trinitaria. Dios es Padre, Hijo y Espíritu, y los tres son llamados en latín «personas» (*personae*), traducción de la hipóstasis (*hypostasis*) griega. En Jesucristo, por otra parte, hay un sólo sujeto y no dos. Existe por tanto una unidad de persona, según los concilios de Efeso y Calcedonia. Todavía en un contexto cristológico, ya en los comienzos del s. VI, Boecio († 524) dará la famosa definición de «persona», llamada a desempeñar un papel muy relevante en épocas posteriores: «una sustancia individual de naturaleza racional» (*naturae rationalis individua substantia*); en alguna ocasión, en el mismo contexto, se sustituye «sustancia» (*substantia*) por «susbsistencia» (*subsistentia*)[93]. Esta definición ha sido aceptada casi sin discusión en los siglos sucesivos. Se aplicará a Dios, a los ángeles y a los hombres. A partir de su uso se pueden ir descubriendo los diferentes acentos y

87. *Ib.* XII,4,4: *OSA* V, 657s,
88. *Ib.* XIV,12,15: *OSA* V, 799.
89. *Ib.* XV, 22,42-23,43: *OSA* V, 919-923.
90. Cf. *ib.* XIV,17,23: *OSA* V, 819.
91. *Ib.* XIV,4,6: *OSA* V 775s.
92. Sobre la elaboración del concepto de persona en el marco de los dogmas trinitario y cristológico, cf. t. I, 231-234 y 313-317.
93. Boecio, *De persona Christi et de duabus naturis* 3: *PL* 64,1343; cf. t. I, 244-245.

concepciones antropológicas que dominarán la teología de la primera y de la gran escolástica.

### 5. LAS DECLARACIONES CONCILIARES SOBRE EL HOMBRE EN LA ÉPOCA PATRÍSTICA

No hay en la época que nos ocupa declaraciones solemnes que se refieran directamente al ser del hombre. Pero cuando se afirma la plena humanidad de Jesús, se indica que ha asumido un alma racional y un cuerpo, con lo cual se dice indirectamente que estos dos elementos constituyen el hombre completo. Así el concilio de Éfeso: el Verbo no se ha transformado en hombre completo formado de alma y cuerpo, sino que ha unido a sí según la hipóstasis la carne animada por el alma racional. El símbolo del Acta unión del 433 vuelve a señalar que Jesús es hombre perfecto constituido de alma racional y cuerpo. Lo mismo se repite en el concilio de Calcedonia (año 451): «Verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, de alma racional y cuerpo»[94]. Indirectamente se señala por tanto que éstos son los componentes del hombre. Se reflexiona sobre el cómo de la unión entre la divinidad y la humanidad en Jesús, pero no sobre las características de la unión del alma y el cuerpo.

Se tratan algunas cuestiones antropológicas en el sínodo local de Constantinopla del año 543, en el que se condena la preexistencia de las almas y su caída a este mundo como castigo del pecado; en especial se niega la preexistencia del alma de Cristo y su unión al Verbo antes de la encarnación[95]. La preexistencia de las almas se condena también en el primer concilio de Braga, contra los priscilianistas (año 563) , que condena además a los que dicen que las almas humanas o los ángeles son de la sustancia de Dios[96]. Avanzando ya un poco más en el tiempo, el IV concilio de Constantinopla, del año 870, afirmará que el alma del hombre es una sola, contra quienes afirman (Focio) que hay dos[97].

Se rechaza, como se ve, el dualismo exagerado de quienes piensan en una condición negativa del mundo material, a la vez que se defiende la individualidad del alma humana. Da la impresión de que la composición del hombre de alma y cuerpo es algo presupuesto, sobre lo que no se reflexiona expresamente. Por otra parte, el motivo bíblico de la imagen de Dios no ha llegado a entrar en las declaraciones magisteriales. Lo mismo observaremos en las épocas posteriores.

## II. LAS ESPECULACIONES MEDIEVALES SOBRE EL SER DEL HOMBRE

### 1. LA PRIMERA ESCOLÁSTICA: ¿EL ALMA SEPARADA ES HOMBRE?

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS:** R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches. Eine problemgeschichtliche Untersuchung*

94. Cf. t. I, 317-326 y 333-335.
95. Cf. *DzS* 403-405: *MI* 79-80.
96. Cf. *DzS* 455-456: *MI* 85.
97. *COD* II-1, 385; *DzS* 657: *MI* 125.

*der frühscholastischen Sentenzen- und Summenlitteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1965.– H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Totel in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Herder, Freiburg 1973.

La escolástica primera se encuentra, a la hora de definir el ser del hombre, con una dificultad de solución no sencilla. Por una parte es claro, a partir de la tradición precedente, que el hombre está formado de alma y cuerpo. Pero por otra es igualmente claro que, como consecuencia del pecado, el hombre muere, y que sólo uno de los dos componentes, el alma espiritual, sobrevive a la muerte. Si el cuerpo es esencial para la constitución del hombre, hay que aceptar como consecuencia que el ser humano se disuelve en el momento de la muerte, ya que sólo el alma pervive. Para obviar esta dificultad algunos han tendido a considerar que sólo el alma es propiamente el hombre; se pone entonces el problema del significado del cuerpo. El dilema no es de fácil solución. La cuestión antropológica se plantea, como se ve fácilmente, a partir de la escatología: ¿es o no es un hombre el «alma separada»?

La definición del ser humano no fue considerada en la primera escolástica como un problema filosófico, aislado de la cuestión teológica del hombre. La esencia del ser humano se estudia en el marco de la economía salvífica. «El estado original y el estado final son las normas, a partir de las cuales se considera al hombre. La muerte no es una determinación metafísica, sino la consecuencia de un hecho histórico. En ella alcanza el pecado, como destructor de la esencia humana, su última y más clara repercusión. En correspondencia con esto la acción salvífica de Dios encuentra su plenitud en la resurrección de los muertos como reconstitución de la esencia humana destruida por el pecado. Estas verdades de la revelación constituyen el punto de partida y el impulso del esfuerzo filosófico teológico para comprender al hombre»[98].

### *Sic et non: el alma separada no es una persona humana*

La visión integral del hombre como constituido de alma y cuerpo fue sostenida en la primera escolástica por Anselmo de Laon y Guillermo de Champeaux. Más importante que dar la lista de autores es importante resumir los contenidos esenciales de sus doctrinas y ver por qué se ha llegado a ellas.

El punto de partida es la posibilidad de no morir que fue concedida al hombre en el paraíso. Si no hubiera pecado, el hombre habría entrado en la vida eterna sin separación de alma y cuerpo; habría mantenido siempre su plena constitución. El hombre es imagen de Dios por su alma, según la tradición que en este momento ya se ha afianzado. Pero en alguna ocasión se añade que también el cuerpo participaría de esta condición si no hubiese pecado[99]. El alma es un espíritu intelectual, racional, siempre vivo, siempre en movimiento, capaz de buena o de mala voluntad. Tiene que regir al cuerpo. No pierde la condición de imagen aun con el

98. R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches*, o.c, 4. Utilizo esta obra en lo que sigue.

99. Así, según una colección de sentencias de la escuela de Anselmo de Laón. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 10.

pecado. Dios la unió a la carne cuando quiso; y cuando quiere la separa de ella. Se presentará al juicio de Dios y esperará en el lugar digno, según sus méritos, a que llegue el último día del juicio para recibir la carne en que vivió en este mundo.

Según *Anselmo de Laon*, Dios ha formado al hombre como compuesto de alma y cuerpo unidos para formar una persona (*in unam personam*)[100]. Otros escritos de la escuela subrayarán la misma idea: aunque el cuerpo y el alma son por naturaleza diversos y aun opuestos, conviven en la unidad de la persona[101]. Se plantea el problema de si puede ser llamado hombre quien ha muerto, o sea, su alma separada. Si se puede hacer así, es sólo porque el alma sigue con una relación esencial a su cuerpo.

*Gilberto Porretano* (†1154) es uno de los autores más interesantes que seguirán esta misma corriente. También para él es importante el estado original para la definición del hombre. Dado que el ser humano fue creado con la posibilidad de no morir, en el caso de que no hubiera pecado, no es adecuada la definición del hombre como «animal racional mortal». La condición mortal viene de un hecho histórico, no es constitutiva de la esencia humana. Por otra parte, tampoco el alma es para él inmortal por naturaleza, dado que en ella, como en los espíritus celestes, no coinciden la esencia y la existencia. Solamente con esta coincidencia se da la simplicidad absoluta que tiene como consecuencia la inmortalidad por naturaleza[102]. El alma no perece en virtud del designio salvador de Dios. Son razones teológicas las que en último término aseguran esta inmortalidad.

El hombre no coincide ni con el alma ni con el cuerpo, sino que viene de la unión de los dos. Viene propiamente a la existencia por la «incorporación» del alma y la «animación» del cuerpo[103]. Gilberto, a pesar de esta concepción, no acepta que el alma sea la «forma» del cuerpo; en la interpretación que él conoce de esta enseñanza aristotélica, esta forma es concebida como un simple accidente. Afirma por el contrario que el alma es un verdadero subsistente, una sustancia.

El alma separada del cuerpo después de la muerte subsiste realmente, pero no es «persona». Según la definición de Boecio, que Gilberto acepta, «sustancia individual de naturaleza racional», le correspondería al alma separada esta condición. Pero a la vez la persona es «una por sí misma» (*per se una*)[104]. Dado que el hombre es una unidad constituida a partir del alma y del cuerpo, y como tal es uno y persona, se daría el caso de que tendría la condición personal una parte de la persona, lo cual es insostenible. El hombre es alma y cuerpo, y a la vez otra cosa; ni uno ni otro de los componentes puede reivindicar para sí la totalidad del hombre y la condición de persona.

Otro autor de la misma corriente, *Simón de Tournai*, afirmará con claridad si cabe todavía mayor: si es propio del hombre constar de alma y cuerpo unidos, de-

100. Cf. *ib.*, 13.
101. Cf. *ib.*, 14.
102. Cf. GILBERTO PORRETANO, *Comment. in librum II Boetii de Trinitate* II,1,18: *PL* 64, 1306 a. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 19.
103. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 20.
104. GILBERTO PORRETANO, *Comment in librum I Boetii de Trinitate*, pról., 6: *PL* 64, 1257 a.

ja de ser hombre con la separación de uno de estos componentes del otro (*separatione enim unius ab altero desinit esse homo*)»[105].

También *Alano de Lille* (†1202) va a negar que el alma sea la forma del cuerpo, por las mismas razones que Gilberto. Pero va a dar un gran paso adelante en la consideración del cómo de la unidad del alma y el cuerpo en la constitución del hombre: el cuerpo es un compuesto de partes, y no está en la naturaleza de éstas la unión, sino más bien la dispersión, la separación entre ellas. Hace falta que haya un principio que las mantenga unidas. Es necesario por tanto que un principio, fuera del cuerpo mismo, mantenga el cuerpo unido. Este principio es el alma.

Interesante es también la razón por la que niega al alma la condición de persona. No se puede predicar la individualidad de aquello que es comunicable, que está esencialmente relacionado a un ser que ha de ser constituido. Siendo el alma humana un principio del hombre, su naturaleza se ha convertido en una dimensión de la naturaleza del hombre; «la naturaleza de la parte es la naturaleza del todo»: por el alma espiritual es el hombre entero espiritual. Ésta es la razón por la que el alma no puede identificarse con la persona. Ni siquiera el alma separada puede ser considerada persona, porque, aunque en el momento de que se trata no existe como parte del hombre, está esencialmente relacionada con su cuerpo y ordenada a unirse a él[106].

Si Alano de Lille presupone que el hombre es la unión del alma y del cuerpo y que a este compuesto conviene la condición personal, denuncia por otro lado, entre quienes afirman que el alma separada es persona, el absurdo que significa que el alma no sea persona en un momento y lo sea en otro[107].

*Sic et non: el alma separada sigue siendo una persona humana*

Una línea opuesta a la de Gilberto Porretano será la representada por *Hugo de san Víctor* (†1141). Con él entra en una mayor medida, aunque no se puede hablar de un influjo total, el pensamiento platónico que veíamos ya presente en algunos de los Padres; en la definición del hombre se insistirá más en el alma que en el cuerpo y a veces se llegará a identificar aquélla con el hombre todo: «El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, porque en el alma (que es la parte mejor del hombre, o más bien es el mismo hombre) estaba la imagen y semejanza de Dios»[108].

El alma es espiritual, imagen de Dios, y ha sido creada inmortal desde el primer instante. El cuerpo no fue creado ni mortal ni inmortal, sino con ambas posibilidades, porque tenía la posibilidad de pecar o no pecar. Si se hubiera determinado por el bien, el hombre habría pasado al estado del «no poder morir». Dado el pecado original, esta posibilidad no se ha realizado[109].

Aunque da una clara primacía del alma sobre el cuerpo, Hugo mantiene la tesis central de la tradición: el hombre está constituido por el alma y el cuerpo. «El

105. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 30.
106. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 32-43.
107. Asimismo el maestro Martín, *Quaestiones de Theologia*: R. HEINZMANN, *o. c.*, 50.
108. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* I,6,2: *PL* 176, 264 c.
109. *Ib.* I,6,18: *PL* 176, 275 b. Cf. otros textos en R. HEINZMANN, *o. c.*, 75-77.

alma y la carne son una persona. Pero no puedo decir del mismo modo que sólo el alma o sólo la carne son el hombre»[110]. También en algún pasaje indica que el alma separada no puede, según el uso común, ser llamada hombre porque éste está formado por el cuerpo y el alma[111].

Pero estas afirmaciones no cambian la tónica general del pensamiento del Victorino. El alma espiritual y el cuerpo son distintos, no se transforman el uno en el otro, aunque el espíritu se humille hasta el cuerpo y éste se levante hasta el espíritu[112]. Una vez más la definición boeciana de la persona es determinante. Hugo parece interpretarla en el sentido de que corresponde solamente al alma, de tal manera que el cuerpo es sólo un añadido: «El alma en cuanto es un espíritu racional tiene de sí y por sí el ser persona, y cuando se le une el cuerpo no se une tanto para constituir una persona, cuanto se añade a la persona»[113]. El cuerpo, unido al alma, participa así también de la dimensión personal, pero el alma es una persona con el cuerpo en cuanto el cuerpo está unido a ella. De manera consecuente con esta posición, se afirma que cuando en la muerte el alma se separa del cuerpo continúa siendo persona, la misma persona que antes fue. El cuerpo, separándose del alma espiritual, no le hace dejar de ser persona, como no se lo dio al unirse a ella[114].

El problema de Hugo es, por consiguiente, el de garantizar la identidad del ser humano que vive en este mundo y después de la muerte. No le satisface la conclusión, por ejemplo, de Gilberto, según la cual, al desaparecer con la muerte el hombre propiamente dicho, no es éste, sino sólo una parte, el que recibe el premio o el castigo hasta que llega el momento de la resurrección final. Aun cuando no se puede hablar de platonismo puro, no hay duda de que la posición de Hugo es distinta de la que hemos visto en los autores hasta aquí brevemente reseñados.

La posición de Hugo fue también seguida por otros. Especialmente es clara la de *Roberto de Melún*, que explica que no se ve la razón por la cual los ángeles, que son sustancias racionales de naturaleza individual, son personas y las almas separadas se consideran privadas de esta condición. Y arguye así: si las almas existieran antes de ser incorporadas nadie les negaría el ser personal. Por tanto, por la misma razón por la que serían personas las almas si nunca asumieran la carne, lo son una vez que se hallan separadas de ella. Por lo demás, cuando el alma esta unida al cuerpo, confiere a éste último la condición personal, con lo cual, así como el alma y el cuerpo son un solo hombre, son también una persona[115]. No se trata, por tanto, de olvidarse del cuerpo o de pensar que el hombre puede sin más identificarse con el alma sola. Pero no deja de llamar la atención la espontaneidad con que Roberto habla de las almas que podían no incorporarse. Su punto de partida no parece ser la unidad del ser humano, sino los dos componentes, el alma y el cuerpo. Se puede hablar de la primera, en hipótesis por supuesto, sin

110. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II,1,11: *PL* 176, 405 b.

111. Cf. *ib.* : *PL* 176, 411 a. Cf. H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*, o. c., 129-130.

112. Cf. *De unione corporis et spiritus*: *PL* 177, 287; igualmente: «El espíritu racional se humilló hasta la unión con el cuerpo terrestre»: *De sacramentis christianae fidei* I,6,1: *PL* 176, 264 b.

113. *Ib.* II,1,11: *PL* 176, 409 b.

114. *Ib.*: *PL* 176, 411 a.

115. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 100-101.

relación con el segundo. La equivalencia del alma separada con la persona se expresa para Roberto en las mismas palabras de Jesús al buen ladrón (Lc 23,43), que no se pueden referir al cuerpo. Se habla del alma como de la persona del buen ladrón.

*La posición matizada de Pedro Lombardo*

Más matizada resulta la posición de Pedro Lombardo en sus Sentencias. También para él la inmortalidad del alma está en relación con la condición de imagen de Dios. Como en todos sus predecesores, la condición de imagen se reserva al alma exclusivamente, o siendo más precisos el hombre es imagen y semejanza de Dios según la mente: «El hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios según la mente, por la que se eleva por encima de los irracionales»[116]. Se distingue entre imagen y semejanza: la imagen se refiere a la memoria, al entendimiento y a la voluntad, o sea las potencias del alma; la semejanza se refiere a la inocencia y la justicia que son connaturales a la mente racional; la semejanza se relaciona por tanto con la condición moral. Por otra parte, en el cuerpo se refleja también la imagen, dado que aquí es coherente *(congruit)* con el alma racional por el hecho de su figura erecta, que le da la posibilidad de dirigirse al cielo. La distinción clásica entre la imagen que es el Hijo y el hombre creado «según la imagen» se recoge también aquí[117]. El modelo según el que ha sido creada el alma humana es toda la Trinidad, no sólo el Hijo.

El hombre es la criatura racional formada del alma racional y la carne[118]. ¿Sería el alma de mayor dignidad, separada del cuerpo que unida a él? Pedro Lombardo parece presuponerlo. Buscando alguna razón de conveniencia para explicar la unión del alma y el cuerpo, afirma que así se muestra la capacidad divina de unirse a la criatura racional, de la que tanto la separa; si el espíritu, «excelentísima criatura», puede abajarse a la unión con la carne, criatura ínfima, Dios puede unirse a su criatura con amor inefable[119].

Antes de tratar la cuestión de la creación del alma, Pedro Lombardo afirma que son creadas en el cuerpo, y que Dios las crea infundiéndoles. La preexistencia se excluye, como también parece eliminarse al traducianismo. Deja sola la cuestión abierta respecto a la creación del alma de Adán. Pedro Lombardo cita a Agustín, según el cual el alma del primer hombre habría sido creada con los ángeles, sin cuerpo; se unió al cuerpo después, porque lo quiso naturalmente, porque había sido creada para quererlo[120]. Tal vez haya que relacionar con esta afirmación la que encontramos en el capítulo de la escatología: la felicidad de los justos después de la resurrección es mayor, porque hay en el alma un apetito natural a unirse al cuerpo[121].

116. PEDRO LOMBARDO, *Sententiae* l. II, d. 16, c. 4: *PL* 192, 684.
117. *Ib.* c. 5: *PL* 192, 685.
118. *Ib.* II,1,4: *PL* 192, 653.
119. *Ib.* II,1,10: *PL* 192, 654.
120. *Ib.* II,171,3: *PL* 192, 686. El texto de Agustín al que se refiere es *Génesis a la letra* VII,25 y 17. Cf. también *Sententiae* I,41,1: *PL* 192, 633, donde se excluye la doctrina de la caída de las almas.
121. *Sententiae* IV,49,4 (o 5): *PL* 192, 959.

La exposición de la cristología da ocasión a nuestro autor a nuevas incursiones en la antropología. Las reflexiones sobre la unión hipostática llevan a precisar por qué, asumiendo el Hijo el alma racional humana, a la que conviene la definición de la persona, no asume realmente una persona humana. Y es que el alma es solamente la persona cuando existe por sí sola (*quando per se est*), cuando está separada del cuerpo; entonces es persona como lo es el ángel. Pero no lo es cuando está unida al cuerpo. La conclusión se impone aplicada a la cristología. El alma humana de Cristo nunca ha existido sin estar unida a otra cosa (no solo a su cuerpo, sino también a la divinidad). Por ello no le conviene el nombre de persona[122]. Dejando de lado la cuestión cristológica, lo que queda claro es que se mantiene la condición de persona del compuesto humano, no del alma, mientras éste subsiste. Pero el planteamiento de la cuestión cristológica presupone una clara prioridad del alma sobre el cuerpo: es la asunción del alma, no la del hombre entero, la que obliga a tratar de la unicidad de la persona en Jesús. El deseo natural del alma de unirse al cuerpo atenúa sin duda esta cierta unilateralidad.

### *El alma, «forma del hombre»*

A partir de la segunda mitad del siglo XII no será la línea de Hugo de San Víctor la que se imponga. La corriente más aristotélica, que considera la unidad del ser humano como compuesto de alma racional y cuerpo, se extenderá cada vez más. La afirmación de que el alma no es persona y la insistencia en la constitución del hombre como formado de alma y cuerpo se repite entre los autores de finales del siglo XII y primeros del XIII, sin que se pueda constatar en todos ellos una especial originalidad. Pero una mención especial merece *Guillermo de Auxerre* (†1231), en los albores de la gran escolástica, porque usó ya la fórmula del alma como «forma del hombre», que anticipa de cerca la de la «forma del cuerpo» que usará santo Tomás[123]. El alma y el cuerpo, según Guillermo, se perfeccionan mutuamente. Dado que los dos componentes son igualmente importantes para el ser del hombre, se predican de éste las propiedades que le corresponden tanto en virtud del alma como del cuerpo: así se dice de él que es racional, y también que tiene color. Con mucha más razón, concluye Guillermo, se predicarán del hombre las propiedades que le corresponden en virtud del alma y del cuerpo a la vez. Nada es de extrañar que, con estos presupuestos, y según la definición de Boecio, se le niegue al alma la personalidad. Le falta la nota de la «incomunicabilidad», ya que su perfección se encuentra en la unión con el cuerpo.

Debemos señalar por último una intervención papal en este período. León IX, en 1053, rechaza una vez más que el alma humana sea parte de Dios; ha sido creada *ex nihilo*[124]. Conocemos ya, por el capítulo anterior dedicado a la creación, la definición del IV concilio de Letrán (año 1215), que habla del hombre como creatura a la vez corporal y espiritual, sin entrar en más detalles[125].

122. *Ib.* III,5,2,3: *PL* 192, 766.
123. Cf. R. HEINZMANN, *o. c.*, 144
124. LEÓN IX, Carta «*Congratulamur vehementer*» a Pedro, patriarca de Antioquía: cf. *DzS* 685: *MI* 129.
125. Cf. *COD* II-1, 495; *DzS* 800: *MI* 154; cf. *supra*, 56-57.

## 2. La gran escolástica: el alma, forma del cuerpo

**Los autores y los textos:** cf. *supra*, 57-58.

**Indicaciones bibliográficas:** K. Bernath, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Borengässer, Bonn 1969.– G. Cottier, *"Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae» (CG III, 25)*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* I, Roma 1991, 143-162.– Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgescchichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1973.

### *Buenaventura: la aptitud del alma al cuerpo*

Para Buenaventura, el hombre es una naturaleza compuesta, a la vez corporal e incorporal. El alma se define como una forma existente, viviente, inteligente, libre. Creada por Dios, tiene la vida inmortal en sí misma; puede conocer la esencia creadora; es siempre libre de coacción[126]. Dios quiere la felicidad de su criatura, no sólo de la espiritual, más cercana a él, sino también de la material, más alejada. A ésta comunica la felicidad de una forma mediata, a saber, a través de la criatura espiritual. Dios ha hecho así capaz de la felicidad no solamente al espíritu separado, al ángel, sino también al espíritu conjunto, al hombre[127]. El alma ha sido creada a imagen de la Trinidad por su memoria, inteligencia y voluntad. Los influjos agustinianos son claros. Con la condición de imagen se relaciona la posibilidad de conocimiento de Dios, la tendencia del alma a la unión con él. Por no ser corruptible, no puede venir al mundo por generación. Dado que es capaz de felicidad, es inmortal. Esta condición de imagen le viene por la naturaleza, no en el sentido de que no sea don de Dios, sino en el sentido de que responde a las características que Dios ha querido que el ser humano tuviera en virtud de su «naturaleza»[128].

El cuerpo ha sido creado del barro de la tierra, para que estuviera sujeto al alma. La potencia de Dios se manifiesta en la creación del hombre a partir de estas naturalezas tan distantes la una de la otra. Pero Buenaventura, a la vez que se complace en acentuar estas diferencias, señala también que el cuerpo es proporcionado al alma. Se une a ella como a aquello que lo perfecciona, lo mueve, lo eleva a la felicidad. Esta correspondencia del cuerpo con el alma, que tiende al cielo, se manifiesta en la posición erecta, en la cabeza dirigida hacia lo alto. Si el cuerpo es perfeccionado por el alma, no podemos olvidar que el alma puede ser unida al cuerpo, es «unible» a él.

Esto significa que el alma se une al cuerpo por una aptitud natural, en virtud de un principio intrínseco; esta unión no es accidental, ni tampoco significa una caída, sino que el alma apetece la naturaleza entera; con otras palabras, la unión con el cuerpo es lo que le corresponde. La posibilidad de separarse de él en la muerte no está en el mismo plano que la posibilidad de unión. En efecto, si la se-

126. Cf. *Breviloquio* II,9,1:*OSB* 269s.
127. *Ib* II: *OSB* 271
128. Cf. *Comment. in Sententias* II, d. 16, a. 1: Quaracchi, t. II, 393-399.

gunda posibilidad viene de la naturaleza, la primera se ha realizado a causa del pecado, que ha dado lugar a la muerte[129]. El alma era inicialmente inocente, y no obstante podía caer en la falta; igualmente el cuerpo era impasible, aunque podía caer en la pena. Podía morir o no morir, mantenerse sometido al alma o rebelarse contra ella. Al hombre entero, colocado en el paraíso, Dios lo colmó de bienes de todas clases y de ayudas para mantenerse en el bien. Antes de la caída, el hombre poseía en un grado de perfección los bienes naturales, revestidos también de la gracia divina. De lo cual se deduce que, si el hombre pecó, fue sólo por su culpa, porque despreció la obediencia.

En la discusión sobre la «personalidad» del alma Buenaventura se separa expresamente de la posición de Hugo de San Víctor. El alma racional unida a la carne constituye la persona; no ninguno de los elementos por separado. Si el alma no es por tanto persona mientras vive en el cuerpo, tampoco lo es cuando se separa de él[130]. Por otra parte hay que señalar que para el maestro franciscano el alma y el cuerpo son, cada uno en su orden, sustancias completas, formadas por tanto de materia y forma; al alma le corresponde una materia espiritual. A la pregunta de cómo pueden unirse estas dos sustancias completas, se responde que el alma tiene el deseo de perfeccionar la materia corporal y el cuerpo tiene el apetito de recibir el alma[131]. Buenaventura sigue también la tradición de su orden en cuanto a la pluralidad de formas de los seres corporales; la última forma, que da al compuesto su definitiva perfección, se une a la materia sin que se destruyan las formas inferiores, sino que éstas quedan integradas en la unidad superior. Esto ocurre en el hombre, en el que hallamos unidas las formas vegetativa, sensitiva y racional[132].

Buenaventura quiere subrayar la perfección de la obra de Dios en la creación del hombre. Todos los elementos concurren a esta armonía. Los influjos agustinianos predominan en él sobre los aristotélicos. La primacía otorgada al alma es evidente, pero no lo son menos los correctivos a una visión meramente platónica. Se excluye la identificación del alma con el hombre, y el deseo de unirse al cuerpo que tiene el alma muestra que esta unión es una perfección de su naturaleza.

### *Tomás de Aquino: el alma, «forma» del cuerpo*

Más equilibrada y armónica resulta todavía la antropología de santo Tomás. Es el compuesto humano lo que ante todo le interesa. Pero a la vez se inserta en la tradición que concede al alma la prioridad. Las doctrinas aristotélicas,profundamente repensadas, darán lugar a una visión antropológica que, en muchos aspectos, va a estar sorprendentemente cercana a la antropología bíblica y a la de los más antiguos Padres de la Iglesia.

La primacía, decíamos, se otorga al alma. Santo Tomás afirma en la *Suma*, precisamente al introducir el estudio del hombre, que la consideración de la naturaleza de éste pertenece al teólogo por lo que se refiere al alma; sólo ha de tratar del cuerpo a causa de su relación (*habitudo*) con el alma[133]. No obstante, en el de-

129. *Ib.* II, d. 17, a. 1, q. 3 y d. 19, a. 2, q. 1: Quaracchi, t. II, 417 y 464-466.
130. *Ib.* III, d. 5, a. 2, q. 2: Quaracchi, t. III, 133.
131. *Ib.* II, d. 17, a. 1, q. 2: Quaracchi, t. II, 416.
132. Cf. *Collatio in Hexaëmerum* IV,10: Éd. Ozilou, 177.
133. *STh* I, q. 75, intr.

sarrollo de la antropología, Tomás insistirá notablemente en la unidad del hombre. Ya desde el comienzo acepta sin problema la definición del hombre como animal racional, y considera que al ser del alma pertenece tanto su ser espiritual como su condición de forma del cuerpo. A él se une en virtud de su esencia[134]. El hombre está constituido por el alma y el cuerpo, pero ninguno de los dos es el hombre. La enseñanza de santo Tomás es muy clara y constante a este respecto[135]. El mismo intelecto realiza sus funciones unido al cuerpo del que es forma, no necesita separarse de él. La fórmula «el alma es la forma del cuerpo», anticipada en alguno de los autores que ya conocemos, será el resumen y la quintaesencia de toda la antropología de santo Tomás.

¿Cómo puede unirse al cuerpo el alma espiritual e incorporal? Tomás responde a esta cuestión indicando que el alma humana, que es subsistente por sí misma a diferencia de la de los animales, al ser forma del ser material, le comunica de algún modo su ser. El compuesto no existe más que por la forma, y por consiguiente el ser de la forma, en este caso el del alma, determina al del compuesto, el del hombre entero. La materia corporal se encuentra así elevada por encima de sí misma. El alma contiene en sí al cuerpo, no al revés, y hace de él una unidad[136].

El principio intelectivo es la forma del cuerpo porque es el que le hace vivir, es aquel en virtud del cual se llevan a cabo las diversas operaciones corporales, a la vez que es el principio según el cual entendemos[137]. El alma es además la única forma sustancial del cuerpo. Es la única que le da el ser. Ha de ser así para que el hombre pueda ser uno. Si no, no se daría en él esta unidad, porque nada es «simplemente uno» (*simpliciter unum*) si no es por la única forma[138]. Tomás expone ampliamente esta idea[139]: la forma sustancial se diferencia de la accidental en que esta última no da el ser en sí mismo (*simpliciter*), sino el ser-tal-o-cual-cosa. La forma sustancial da el ser en sí mismo, y por ello con su venida algo viene al ser, y con su ausencia se corrompe. Cuando viene una forma accidental, por ejemplo, si algo recibe un nuevo color, no se engendra la cosa misma, ni se corrompe si este color cambia. Si hubiera en el hombre otra forma preexistente al alma intelectiva, ésta no daría el ser pura y simplemente (*simpliciter*) al cuerpo, ni por su ausencia se produciría su corrupción *simpliciter*. Y esto es, para santo Tomás, manifiestamente falso. Añade todavía el Angélico que el ser sustancial en todas las cosas consiste en algo indivisible. Si se añade o se quita algo a la sustancia, se cambia la especie. Dado por tanto que el hombre es uno, una ha de ser la forma sustancial, el alma intelectiva. No hay entre el alma y la materia prima ninguna otra forma sustancial intermedia. El hombre es perfeccionado según diversos grados de perfección por la misma alma racional: es ésta la que hace que sea cuerpo, cuerpo animado, animal racional[140].

El alma es al mismo tiempo sustancial y forma del cuerpo. Los dos extremos deben ser afirmados a la vez. Para su misma perfección el alma humana, como

134. Cf. TH. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen, o. c,* 13.
135. Cf., por ejemplo, *STh* I, q.75, a.4.
136. Cf. *Suma contra los Gentiles* II,69-70: BAC, I, 567-572; *STh* I, q.75, a.2-3; q.76, a.3.
137. *STh* I, q.76, a.1.
138. *STh* I, q.73, a.1. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 19.
139. Cf. *STh* I, q.76, a.4.
140. *De anima* q.1, a.1: *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, t.2,

intelecto, debe servirse del cuerpo, de los sentidos y de la imaginación; por ello se une naturalmente al cuerpo para que la naturaleza humana sea completa[141]. La razón de ello está en que el alma humana es la inferior de las sustancias intelectuales y por ello necesita recoger la verdad a partir de las cosas sensibles. Ha de tener no sólo la capacidad de entender, sino también la de sentir. Por tanto, para la perfección misma del alma, la unión con el cuerpo es necesaria. La unidad del hombre se funda para Tomás en el alma humana, en el intelecto, pero éste, en un sentido estricto, se convierte sólo en una capacidad intelectual plena en cuanto que se realiza completamente en la sensibilidad. Es por tanto la perfección misma del alma humana la que requiere la unión con el cuerpo, y un cuerpo tal que pueda ser el órgano conveniente de los sentidos[142].

A partir del conocimiento se descubre por tanto lo que es el hombre y su constitución. Cada uno se experimenta como el que entiende, y a la vez el mismo hombre es el que se experimenta entendiendo y sintiendo. Por tanto la actividad corporal y la espiritual se atribuyen a un mismo sujeto; ésta es la elemental experiencia humana. La capacidad de entender no pertenece a un órgano corporal, pero se realiza en la materia porque el alma que tiene este poder es la forma del cuerpo. El conocimiento humano necesita por tanto de los sentidos, para presentar al alma intelectiva el propio objeto. El hombre por tanto es el ser de una intelectualidad «sensorial»[143].

El hombre, por su dimensión corporal, está inmerso en el mundo; esto no es para él nada negativo. Pero por otra parte trasciende este mundo, porque el alma, aunque es la forma del cuerpo, excede la condición de la materia corporal, no queda totalmente sumergida en ella. Esto se debe a la mayor nobleza de la forma. En efecto, cuanto más se sube en la nobleza de las formas, tanto más el poder de éstas excede la materia elemental. El alma humana es la más alta de las formas en nobleza. Tiene por ello alguna potencia y capacidad que no comunica de ninguna manera al cuerpo. Por esta razón, por su perfección, alguna de sus capacidades pueden no ser un acto del cuerpo. Este poder es en concreto el intelecto, que no es virtud de ningún órgano corporal. Por esta misma superioridad del alma sobre la materia corporal, el alma humana, a diferencia de la de los animales, subsiste en sí misma. Esto se manifiesta en el hecho de entender, que no se comunica al cuerpo. Nada puede obrar por sí mismo, sino aquello que subsiste en sí; el alma humana tiene esta cualidad. Por esta misma razón el alma humana permanece en su ser una vez se ha destruido el cuerpo, lo cual no ocurre con ninguna otra forma[144]. Por ser el alma una forma subsistente, no puede venir a la existencia más que por creación inmediata[145].

### *Tomás de Aquino: el alma separada no es hombre*

El alma es la que da al cuerpo su ser, es la que lo contiene, como ya hemos visto. Pero esto no significa que ella sola sea el hombre. Éste es el compuesto de

141. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 23s; K. BERNATH, *Anima forma corporis*, *o. c.*
142. Cf.*STh* I, q.76, a.1.
143. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 25.
144. Cf. *STh* I, q.75, a.2; q.76, a.1.
145. Cf. *STh* I, q.90, a.2.

los dos elementos. Tomás ha excluido siempre la preexistencia del alma[146], o su unión con el cuerpo de manera accidental[147]. Por ello la situación del alma, una vez se ha separado del cuerpo, no responde a la naturaleza del hombre. La muerte, en efecto, es fruto del pecado. En el estado de inocencia el hombre era inmortal: dado que el alma racional excede la proporción de la materia corporal, fue conveniente que al principio se le diera también el poder de conservar al cuerpo en la existencia, por encima de la naturaleza de este mismo cuerpo[148]. Si el alma subsiste sola después de la muerte, es por defecto del cuerpo, por la muerte, pero al comienzo no era así[149].

Por ello esta subsistencia del alma después de la muerte, que Tomás afirma con toda la tradición, no es el estado que más le conviene. La perfección natural del alma, en cuanto ésta es parte de la naturaleza humana y no el hombre en su integridad, requiere la unión con el cuerpo. Para realizar su misma actividad intelectual es mejor para el alma estar unida al cuerpo. Pero tiene otro modo de entender cuando se halla separada. Con todo esta situación está «al margen de su naturaleza» (*praeter naturam suam*)[150]. Todavía usa Tomás una expresión más fuerte sobre la situación del alma sin el cuerpo: va «contra la naturaleza» (*contra naturam*)[151]; pero hay que, precisar que esta expresión no se aplica directamente al alma separada después de la muerte, sino que se usa para excluir la hipótesis de la creación de las almas en un momento anterior al de su infusión en el cuerpo. Queda clara en todo caso la situación «anormal» en que se encuentra el alma que no informa al cuerpo en un momento preciso. Pero Tomás hace otra afirmación que puede parecer contradictoria con lo que hasta este momento hemos venido diciendo: desde algún punto de vista la situación del alma separada es mejor, porque tiene mayor libertad para entender, sin el obstáculo que el cuerpo representa para la pureza de la inteligencia[152].

Pero sea lo que fuere de esta cuestión, está claro para santo Tomás que el alma no es el hombre ni es la persona, por la misma razón que no decimos que lo sean ni una mano ni otra parte del cuerpo[153]. Le faltaría al alma sola la nota de la «individualidad», requerida por la definición de Boecio que Tomás acepta en lo sustancial. El alma no es tampoco el «yo» de ningún hombre. Por ello Jesús durante el tiempo trascurrido entre su muerte y su resurrección (*triduum mortis*), no fue hombre en el sentido estricto de la palabra[154].

Ya que hemos tratado de la persona, notemos que Tomás, que ha definido la persona divina como la relación subsistente[155], ha negado en el mismo contexto que la relación sea un elemento de la definición de la persona angélica o humana[156]. El hecho de que un elemento sea necesario para la definición de la persona

146. *STh* I, q.90, a.4; q.118, a.3.
147. *Comment. in Sententias* III, d.5, q.3, a.2: *Opera omnia*, Vivès, Paris 19873, 103.
148. *STh* I, q.97, a.4.
149. *STh* I, q.90, a.4.
150. *STh* I, q.89, a.1
151. *STh* I, q.118, a.3. Cf. también *Suma contra los gentiles* IV,79: BAC, II, 884s.
152. *STh* I, q.89, a.2.
153. *STh* I, q.29, a. 1 y 3.; q,75, a.4.
154. Cf. *STh* III, q.50, a.4.
155. Cf. t. I, 246-248.
156. *STh* I, q.29. a.4, ad 4m.

divina no implica que lo haya de ser para la persona creada, pues nada puede predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas. Tampoco, por consiguiente, la noción de persona. Con todo, la intuición trinitaria de santo Tomás, que en este punto prolongó la reflexión de san Agustín, ha sido fructífera también para la antropología en tiempos posteriores.

*Tomás de Aquino: el hombre imagen de Dios*

No obstante la fuerte acentuación de la unidad del hombre que observamos en toda su antropología, Tomás de Aquino ha seguido la tradición agustiniana en la definición del hombre como imagen de Dios. La imagen está en el hombre sólo según la mente; sólo ella es la que distingue las criaturas racionales de las irracionales, y sólo de éstas se dice que son hechas a imagen de Dios. Tomás distingue la semejanza de Dios según la imagen, que se da sólo en la mente humana y en los ángeles, y la semejanza a modo de vestigio, de huella, que se halla en todas las criaturas. El hombre es por tanto imagen de Dios, pero lo es en cuanto a la mente, es decir, según su naturaleza intelectual, no en cuanto al cuerpo. Por esta razón, ya que el hombre está constituido por los dos principios, los ángeles son imágenes de Dios más perfectas que nosotros, puesto que en ellos es más perfecta la naturaleza intelectual[157].

Esta condición de imagen tiene en el hombre tres acepciones: en primer lugar se refiere a la aptitud para conocer y amar a Dios que tiene el alma humana y que le permite imitar a Dios que se conoce y ama a sí mismo. Resuenan aquí los ecos de la tradición agustiniana, que ha relacionado la condición de la imagen con la posibilidad del conocimiento de Dios. En este sentido la imagen se encuentra en todo hombre; el pecador no pierde la condición de imagen de Dios según este primer significado. Hay una segunda acepción de la imagen: el hombre en cuanto de hecho conoce y ama a Dios en esta vida, aunque de manera imperfecta, por la conformidad de la gracia. En este sentido la imagen se predica sólo de los justos. En un tercer sentido es imagen de Dios el que conoce y ama a Dios perfectamente, en el cielo, por la conformidad de la gloria. En esta tercera acepción la condición de imagen se afirma sólo de los bienaventurados[158].

Santo Tomás recoge también la distinción entre la imagen perfecta, según la naturaleza, que es sólo el Hijo unigénito, y el hombre, imagen imperfecta, creado «según la imagen» (*ad imaginem*). Pero el «según la imagen» no se refiere, como en los antiguos, al hombre creado «a imagen de la imagen», es decir, a imagen del Hijo de Dios; muestra sólo la necesaria imperfección de la criatura en su semejanza divina: la preposición «según» (*ad*) indica cierto acceso, la aproximación, que corresponde a la cosa distante de otra. Pone de relieve por tanto la distancia que existe entre Dios y el hombre[159]. No podía Tomás recoger la idea de la tradición antigua porque el hombre, según él, ha sido creado a imagen de Dios en cuanto a la Trinidad de personas[160]. Conocemos bien la fuente de esta doctrina.

157. *STh* I, q. 93, a.1-3 y 6.
158. *STh* I, q.93, a.4.
159. *STh* I, q. 93, a.1.
160. Cf. *STh* I, q.93, a.5

Tomás se sirve abundantemente de Agustín, que ha desarrollado como sabemos este pensamiento, y cita también a Hilario, tal vez el primero que, casi de pasada, ha expresado esta opinión. Las palabras de Gn 1,26, «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», son determinantes. Dado que las tres personas tienen la misma esencia divina, la mente humana es reflejo de toda la Trinidad.

Como hemos visto en el curso de esta breve exposición, Santo Tomás ha acentuado fuertemente la unidad del ser humano sirviéndose en no escasa medida de la filosofía aristotélica, aunque con modificaciones. Ha defendido claramente la individualidad del alma humana, contra la opinión (tal vez más cercana a Aristóteles) de la asistencia de un solo intelecto espiritual. Es la visión cristiana del hombre la que se explica y justifica filosóficamente. La unidad de intelecto y materia muestra claramente la trascendencia del primero a este mundo, y con él, la de todo el hombre. Mucho de la tradición platónico-agustiniana se ha recogido también en estas intuiciones que salvan la primacía del elemento espiritual del hombre. Unidad del ser humano, sin que éste se pierda en este mundo como un ser mundano más, son los dos pilares de la antropología de santo Tomás. En este sentido decíamos que su visión se acerca a la de la Biblia y a la de los primeros escritores cristianos mucho más que la de muchos de sus predecesores. Debemos notar con todo que, a diferencia de los primeros Padres, el sentido cristológico de la definición del hombre, y en concreto de la visión de la imagen de Dios, prácticamente ha desaparecido. Se ha producido un cierto corrimiento, determinado por el deseo de explicar lo que es la «naturaleza» del hombre considerada en sí misma, aunque en Tomás esta visión se enmarca todavía en el horizonte del misterio de Cristo.

## 3. La muerte en la discusión antropológica, desde Tomás de Aquino (1274) hasta el Concilio V de Letrán (1513)

**Indicaciones bibliográficas:** H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Hauptraktaten der schcoclastischen Theologie. Von Alexander von Hales zu Duns Skotus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973.– L. Hödl, *"Anima forma corporis". Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277-1287)*: Theologie und Philosophie 41 (1966) 536-556.– Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel "anima forma corporis" im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, o. c.*– I. Ionna, *La "pars intellectiva" dell'anima razionale non è la forma del corpo*: Antonianum 65 (1990) 277-289.– B. Hallenstein, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehere bei Thomas de Vio Cajetan*, Aschendorff, Münster 1985.

### *La crítica del alma forma única del cuerpo*

La antropología de santo Tomás, que ha gozado de tanto crédito en la Iglesia en tiempos posteriores, no fue aceptada fácilmente en el primer momento. Ya en vida de santo Tomás su tesis de la unidad de la forma le creó algunas dificultades. Muy poco después de su muerte, en 1276, la tesis fue declarada falsa por la gran mayoría de los maestros de París, congregados por el Obispo para discutir la

cuestión. En marzo de 1277 el obispo de París condena una serie de sentencias filosóficas y teológicas como heréticas, excomulgando a sus defensores, sin que figuren las tesis de la unidad de la forma. Por el contrario se condena la afirmación según la cual el intelecto no es la forma del cuerpo, y que no es una perfección esencial del hombre[161]. Pero en el mismo mes de marzo de 1277 el arzobispo de Canterbury, el dominico R. Kilwardby, prohíbe la enseñanza de algunas tesis que tienen que ver con la doctrina de la unidad de la forma: niega que la forma vegetativa, sensitiva e intelectiva sean una forma simple; también prohíbe que se enseñe que solamente en sentido equívoco se habla de cuerpo vivo o muerto.

Empezará con estas condenas la llamada disputa de los «correctorios», es decir, las acusaciones y «correcciones» mutuas de los partidarios de la unicidad o de la multiplicidad de las formas en el hombre. El primero en oponerse a Tomás de Aquino fue el franciscano Guillermo de la Mare, que recoge diversos artículos de la *Suma* y de las *Quaestiones Disputatae*. Ataques y defensas de santo Tomás se suceden en los años siguientes. No es el caso de explicarlas con detalle. Pero debemos aludir a la nueva condena, en 1284, del arzobispo de Canterbury, J. Peckham, sucesor de Kilwardby, que expresamente se fija en la tesis de la unidad de la forma. Nuevas condenaciones contra algún seguidor de Tomás de Aquino tienen lugar en Inglaterra en 1286. Los maestros de teología de París declaran también falsa la tesis de la unidad de la forma en 1285, aunque al año siguiente precisan que, en esta condena, la palabra «falsa» no equivalía a herética o contraria a la fe.

¿Cuáles son los problemas de fondo que se debaten en estas disputas?[162]. Señalemos ante todo una diferencia en los puntos de partida: los defensores de la unicidad se fundan sobre todo en la unidad del hombre viviente durante el decurso de la vida; por el contrario, los partidarios de la pluralidad de formas se fijan sobre todo en los problemas del comienzo y final de la vida humana. Parten de los componentes del hombre como algo que existe ya de alguna manera, y la unidad viene en segundo lugar. Así se evita el problema de la destrucción de las formas anteriores en el proceso gradual de la formación del cuerpo humano (principio de la vida) ; el cuerpo muerto, que sigue poseyendo como tal su propia forma, puede ser llamado propiamente cuerpo, lo cual resulta imposible si el alma, que lo ha abandonado, es la única forma (fin de la vida). Los partidarios de ésta pluralidad atribuyen a la materia una cierta potencia activa; el cuerpo tendría ya así una cierta actualidad antes de la infusión del alma. Pero a esto se opusieron los partidarios de la unión: una materia que tiene ya una cierta actualidad previa a la forma es contradictoria. Por otro lado, por lo que respecta al problema del cadáver, los partidarios de la forma única podían argüir que la misma muerte muestra que el cuerpo no tiene otra posibilidad de existir si no es unido al alma, porque el cadáver se descompone[163]. Notemos que aquí no se trata de estar en favor o en contra de Aristóteles, sino de dos interpretaciones del mismo. Todos querían ser aristotélicos y se apoyaban en el Estagirita. Mientras unos piensan en la materia y

161. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 76s.
162. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 129s.
163. Cf. L. HÖDL, *"Anima forma corporis"*: Theologie und Philosophie 41 (1966) 551.

la forma como principios correlativos y argumentan más abstractamente, otros insisten en lo empírico, arguyendo *a posteriori*. Los partidarios de la pluralidad de formas tienen claro que hay un principio que da la última forma y perfección, pero piensan que ésta ha de ser comprendida en el sentido de una sucesión y de una jerarquía de formas que, precisamente, garantizan la perfección del hombre, del compuesto mismo en todas sus dimensiones. Pero, si hay una pluralidad de formas sustanciales, la dificultad es que se tratará de diferentes seres, que sólo se unen externamente. Los pluralistas responden que se trata de sustancias que se necesitan entre sí y que se perfeccionan gradualmente: las diferentes formas se unen en una sola alma por un orden o unión natural, que significa una ordenación esencial de una forma a la otra.

Toda esta problemática antropológica va unida a un problema teológico, que ya hemos mencionado en el curso de nuestra exposición anterior: la identidad del cuerpo de Cristo durante su vida mortal y durante el *triduum mortis*. Es un caso especialmente significativo de la cuestión antropológica de la identidad entre el cuerpo y el cadáver. Para santo Tomás hablar de «cuerpo» vivo y muerto era un equívoco, porque sin el alma ya no hay cuerpo en sentido estricto. Se plantea entonces el problema teológico de quién baja a los infiernos y quién resucita. Es ciertamente el Hijo de Dios el que yace en el sepulcro y el que baja a los infiernos, dice santo Tomás, porque el cuerpo y el alma están unidos a él en la unidad de persona. Es la enseñanza de la unión hipostática, de la única persona en Jesús, lo que garantiza esta identidad del que vivió, murió y resucitó. Los adversarios argüían diciendo que no se puede decir que el Hijo de Dios se haya hecho carne si no ha asumido la forma de la carne. Pensaban que esta identidad entre el cuerpo vivo y el sepultado no se salvaba si éste no es también en sentido estricto el cuerpo de Cristo. También la eucaristía creaba problemas: ¿cómo se puede decir que el pan se convierte en el cuerpo de Jesús si no se concede a éste una cierta entidad independientemente del alma, ya que no se hace ninguna mención de ésta en las palabras de la institución?[164].

*La crisis del pluralismo de las formas: Pedro Juan Olivi*

El problema se agudizará con las tesis de Juan Olivi, que significarán la crisis del pluralismo de las formas. En sus primeros escritos el franciscano defiende la unidad del alma humana; sus partes vegetativa, sensitiva e intelectiva han sido creadas por Dios como una única alma racional. Muchas formas significarían una pluralidad de seres[165]. En muchos puntos Olivi se acerca a las formulaciones de santo Tomás. Pero, a pesar de su fuerte acentuación de la unidad, llega a una concepción distinta: en el fondo la materia y el intelecto son independientes entre sí. Si se defiende una unión demasiado fuerte entre ellos, se cae necesariamente en un inconveniente: o hay que afirmar que todo el hombre es mortal o que todo él es inmortal. Evidentemente ninguna de las dos opciones es satisfactoria. La unidad del hombre se ha de fundar de un modo menos estricto que el del alma ra-

164. *Ib.*, 537.
165. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 209-211.

cional como única forma del cuerpo, pero tampoco se puede hablar de una pluralidad de formas.

La solución de Olivi se funda en que las formas parciales informan su materia respectiva, al mismo tiempo que la disponen para recibir la forma parcial superior. Ésta, por una parte, informa la materia, y, por otra, actúa en la forma anterior integrándola en sí misma. Esta integración tiene como finalidad la constitución de una forma total. Este principio se aplica al alma humana. El alma tiene una materia espiritual, con tres formas parciales, la vegetativa, la sensitiva y la racional. La materia espiritual, informada por las dos primera formas, puede así acoger la última, la racional. Las formas vegetativa y sensitiva son la forma del cuerpo, pero no la parte intelectiva. Ésta lo es sólo indirectamente, en cuanto que informa la materia espiritual que ha recibido también la forma de las otras dos, que directamente son forma del cuerpo. La parte intelectiva es sólo forma del cuerpo mediante las partes sensitiva y vegetativa[166]. La parte intelectiva es la forma total, pero lo es de un modo mediato, impropio. Olivi habla por ello de una unión sustancial, aunque niega que el alma racional sea estrictamente forma del cuerpo; sólo lo es en un sentido vago e impreciso. Las diferentes partes del alma están unidas entre sí con una unión o ligazón «natural», y así se une a su vez el alma al cuerpo. Entre el alma y el cuerpo se forma así una unidad natural, pero en sentido estricto sólo conviene el nombre de forma del cuerpo a las formas parciales, no ya al alma en su totalidad.

Olivi quiere mantener la unidad del hombre. Esto se percibe muy bien en su uso del hilemorfismo. Pero su concepción de la división del alma hace que esta misma unidad se resienta. Tiene que usar un concepto más amplio de unidad sustancial, que hasta aquel momento se reservaba a la unión de materia y forma. La unidad sustancial viene, según Olivi, cuando una forma, uniéndose a otra, hace que esta primera se convierta en una parte de la última, de tal manera que la forma que adviene puede ser llamada forma en un sentido más pleno que la primera. Por ello se puede decir que un ente viene a la existencia por el advenimiento de la forma siguiente, a partir del ente que anteriormente existía. Aplicando este principio al hombre, por el advenimiento del alma intelectiva, que hace que la sensitiva y vegetativa pasen a formar parte de esta única alma, viene el ser humano a la existencia. Esto no puede llamarse unión accidental, porque esta nueva forma no viene cuando ya hay un ser completo. Olivi la llama unión sustancial, porque las partes vegetativa y sensitiva que están radicadas en la sustancia o materia espiritual, son parte del alma racional[167],

Olivi mantiene una tensión muy peculiar entre la unidad del ser humano y la pluralidad. Por una parte se sirve del hilemorfismo y se aparta de la concepción usual de la pluralidad de las formas en el ser humano. Pero por otra parte la unión del alma y el cuerpo, con el complicado sistema de las divisiones del alma, no puede llamarse unión sustancial en un sentido estricto. Él piensa en algo que existe ya previamente y que recibe la perfección del ser con el advenimiento de esta nueva forma.

166. Cf. TH. SCHNEIDER, *o. c.*, 231s.
167. Cf. I. IONNA, *La "pars intellectiva" dell'anima razionale non è la forma del corpo, art. cit.*

Olivi quiere evitar con esta concepción el problema que creaba la concepción estricta del alma como forma del cuerpo: si el alma es inmortal ha de comunicar al cuerpo su inmortalidad. Si no se la comunica, es porque no es verdaderamente la forma, o porque no es en sí misma inmortal. Por otra parte, si el alma intelectiva es la forma del cuerpo, no se puede separar de él, o sea no puede existir «separada» más allá de la muerte. Por otro lado, la parte sensitiva es parte del alma, es decir, es creada inmediatamente por Dios. Sólo así se garantiza la unidad entre el cuerpo y la parte intelectiva. Son en una gran medida los presupuestos aristotélicos los que llevan a Olivi a esta complicada concepción. Él quiso salvar por una parte la unidad del hombre a la vez que la inmortalidad del alma racional.

En el campo de la teología franciscana no podemos prescindir de una breve alusión a Duns Escoto, que tampoco acepta sin más la tesis de santo Tomás. La materia que el alma informa como forma última está ya informada por la forma de la corporeidad (*forma corporeitatis*), que es una forma precedente y subordinada. Por otra parte la humanidad (*humanitas*) es para él una entidad distinta del alma y del cuerpo, formada por ambos, en su unión y distinción[168].

Como vemos, en los años finales del siglo XIII no reina unidad en las concepciones antropológicas. No se discute la constitución del hombre de alma y cuerpo; se ha abandonado la tendencia un tanto simplista a identificar al hombre con el alma; se afirma también la inmortalidad de esta última. Pero no hay unanimidad en cuanto a la explicación de esta unidad del compuesto humano. Hemos aludido a las discusiones que suscitó la doctrina de santo Tomás. También las tesis de Olivi fueron atacadas en el seno de su misma orden franciscana. En los primeros años del siglo XIV vuelve a tomar cuerpo la idea del alma como forma única del cuerpo, que no puede existir sin ella.

## 4. Los Concilios de Vienne y V de Letrán

**Indicaciones bibliográficas:** J. Lecler, *Vienne*, Orante, Paris 1964.– O. de la Brosse, J. Lecler, H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente* I, Orante, Paris 1975.

El concilio de Vienne (1311-1312) zanjará estas discusiones. Durante mucho tiempo se ha considerado que el concilio condenó las tesis de Olivi (no su persona) sobre la unidad del hombre. La crítica es ahora más prudente al respecto[169]. Sea de ello lo que fuere, parece indudable que las doctrinas de Olivi y las discusiones a que dieron lugar (no sólo en el campo de la antropología) fueron la ocasión para la definición conciliar.

La constitución *Fidei catholicae* del concilio de Vienne es una muestra más de la relación íntima que existe entre la cristología y la antropología. En efecto es con la primera con la que el Concilio empieza su exposición y manifiesta su principal preocupación:

168. Cf. Th. Schneider, *o. c.*, 248; H. J. Weber, *o. c.*, 155.
169. Véase el estado de la cuestión en J. Lecler, *Vienne*, *o. c.*, 109-113.

> «El Hijo unigénito de Dios [...], existiendo en sí mismo como verdadero Dios, se ha hecho hombre verdadero, es decir, ha asumido un cuerpo humano pasible y un alma intelectiva o racional, que verdaderamente y por sí misma es esencialmente la forma del mismo cuerpo; los ha asumido en el tiempo, en el tálamo virginal, para la unidad de su hipóstasis o persona» [170].

Con la doctrina atribuida a Olivi, la propia verdad de la encarnación hubiera podido quedar afectada, al no ponerse de manifiesto la unidad del hombre: si el Verbo se une al alma intelectiva, al no ser ésta (al menos de manera inmediata) la forma del cuerpo, no asume nuestra condición humana en toda su integridad. Parece que es precisamente para salvar esta verdad cristológica por lo que el Concilio afirma a continuación de todo hombre lo que en un primer momento ha afirmado de Jesucristo

> «Definimos, para que a todos sea conocida la verdad de la fe sincera y se cierre la entrada a todos los errores, no sea que se infiltren, que quienquiera en adelante pretendiere afirmar, defender o mantener pertinazmente que el alma racional o intelectiva no es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo humano, ha de ser considerado como hereje»[171]

Puede parecer extraño que un concilio defina una proposición que se presenta como una tesis propiamente filosófica y se refiera a una terminología aristotélica particularmente técnica. Por consiguiente, importa precisar su alcance propiamente doctrinal, inscrito ya en la relación con la cristología. Este concilio, como todos los demás, cuando utilizan términos de la filosofía de su tiempo, no intenta definir como tal la teoría propiamente aristotélica del hilemorfismo[172]. Las palabras «materia» y «forma» deben tomarse en el sentido amplio que tenían en la cultura contemporánea. La afirmación de que el alma racional es por sí misma y esencialmente forma del cuerpo significa que la unidad intrínseca del compuesto humano queda asegurada directamente por el alma, contra toda interpretación que se empeñase en mantener una distancia entre las dos dimensiones del ser humano o descomponerlo en diferentes niveles de ser. Pero la definición de Vienne no quiso tomar partido en las disputas de la gran escolástica ni canonizar toda la doctrina de santo Tomás. «El concilio no zanjó desde luego entre la doctrina tomista, según la cual "el alma intelectual es la forma *única* del compuesto humano", y la doctrina agustiniana que admite una *pluralidad* de formas [...]. Tanto si (el alma) es forma única, como quieren los tomistas, como si es forma suprema de una jerarquía de formas (vegetativa, sensitiva, etc.), como quiere la escuela agustiniana, es ella la que asegura "por sí misma y esencialmente" la unidad del hombre en su naturaleza. El concilio condena toda doctrina que negase esta acción informante definitiva del alma racional e intelectual, por poner en peligro la unidad sustancial del compuesto humano»[173]. Se puede pensar, sin embargo, que las teorías de la pluralidad de formas expresan con más dificultad la unidad del

170. *COD* II-1, 747; *DzS* 900.
171. *COD* II-1, 749; *DzS* 902; *MI* 174.
172. Hilemorfismo, de *hylè*, materia, y *morphè*, forma, es el término que resume la tesis aristotélica del alma-forma del cuerpo.
173. J. LECLER, *Vienne*, *o. c.*, 108-109.

hombre y que la doctrina de santo Tomás se halla más en consonancia con la unidad del ser humano que el concilio ha querido enseñar. A partir de este momento, la unidad sustancial del hombre como compuesto de alma y cuerpo no ha sido sustancialmente puesta en discusión en la teología católica. Esto no quiere decir que, de hecho, no haya podido predominar en muchos momentos una visión mucho más «dualista» de cuanto haya enseñado el concilio de Vienne.

Se constata, en las discusiones medievales, entre la cristología y la antropología, un proceso inverso en cierto modo al que observábamos en los primeros siglos de la Iglesia. Anteriormente, los problemas cristológicos reclamaban soluciones antropológicas y la reflexión se movía más desde la cristología a la antropología. Jesús era el modelo, a imagen del cual el hombre había sido creado. Ahora acontece lo contrario: la verdad de la encarnación ha de ser aclarada desde las nociones antropológicas, porque sólo así se puede garantizar la verdad y la eficacia de la obra salvadora. Si el Hijo se ha hecho hombre como nosotros, la realidad de su ser humano puede y debe ser estudiada también desde la antropología. Ésta se convierte así en un presupuesto de la cristología, aunque en último término sólo si nos dejamos iluminar por Jesús podemos entender la verdad de nuestro ser.

Otro problema antropológico que dio origen a una intervención magisterial importante en los comienzos del siglo XVI fue el aristotelismo heterodoxo de Pedro Pomponazzi (1462-1525) Siguiendo las interpretaciones de Averroes, sostenía que el espíritu del hombre es universal y, en consecuencia, negaba la inmortalidad personal de cada hombre en su singularidad irrepetible. El V concilio de Letrán, del año 1513, reafirma que el alma racional es por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano; añade que esta alma es inmortal y que las almas se multiplican según la multitud de los cuerpos en que se infunden[174]. La definición de Vienne se completa así con la afirmación de la inmortalidad del alma, que ya habíamos visto constantemente afirmada en la teología anterior. Se subraya la irrepetibilidad y el destino eterno personal de cada hombre.

La afirmación original del cristianismo sobre la vida eterna es evidentemente la de la resurrección. Para los Padres la inmortalidad, ligada a la incorruptibilidad, afecta al hombre entero: es un don de Dios, que le hace participar de una de sus prerrogativas esenciales. El hombre, por su parte, es igualmente capaz de mortalidad o de inmortalidad, según que observe la voluntad de Dios o que se entregue a las obras de la muerte. Pero los Padres, marcados cada vez más por la filosofía griega, al entregarse al análisis del compuesto humano hecho de alma y de cuerpo, irán centrando cada vez más su atención a la cuestión de la inmortalidad natural del alma. Por ejemplo, Gregorio de Nisa en Oriente y Agustín en Occidente desarrollarán esta tesis, en virtud de la espiritualidad y de la simplicidad del alma[175]. La teología escolástica recogerá constantemente esta afirmación. La inmortalidad natural del alma es una condición de la incorruptibilidad bienaventurada y de la vida eterna. En el organismo del dogma cristiano, se trata de una verdad estructural, interior a la buena nueva de la resurrección.

174. Cf. *COD* II-1, 1237; *DzS* 1440; *MI* 217.

175. Volveremos sobre este tema *infra*, 322-324, en el capítulo sobre la escatología.

Otras intervenciones magisteriales del período que nos corresponde estudiar y de tiempos posteriores a él han afirmado o presupuesto esta constitución del hombre, sin que se haya hecho mucho más que repetir las fórmulas ya conocidas[176].

## III. EL CONCILIO VATICANO II

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: TH. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf der Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zur Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, St. Benno Verlag, Leipzig 1986.– L. F. LADARIA, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1989, 705-714.

La antropología del concilio Vaticano II merece alguna atención. Las principales afirmaciones del Concilio sobre el hombre se hallan en el primer capítulo de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Una primera originalidad de este documento se observa en *GS* 12: frente a las diferentes visiones del hombre que se encuentran en nuestro mundo, el Concilio señala como primera característica de la concepción cristiana sobre el ser humano su condición de imagen de Dios. Es la primera vez que un documento magisterial importante se refiere al tema de la imagen de manera tan directa. El Concilio ve la imagen de Dios en el hombre en tres notas fundamentales: la capacidad de conocer y amar a su Creador, el dominio sobre las otras criaturas terrenas, y su condición social, aunque este último aspecto se menciona en este n. 12 sin que se ponga directamente en relación con la imagen divina.

El texto conciliar recoge la doctrina tradicional sobre la constitución del hombre en la unidad de cuerpo y alma (*GS* 14). Pone de relieve la dignidad del cuerpo, su bondad, su destino último que es la resurrección final; por el cuerpo el hombre forma parte del universo material, que, a su vez, alcanza con el hombre su cima más alta. Por otra parte, en virtud de su alma inmortal, el hombre es superior a este universo. La unidad en la distinción del alma y el cuerpo y la preeminencia sobre el universo son las dos características más destacadas del ser humano. En los números siguientes se ponen de relieve los diversos aspectos de la dignidad humana: la inteligencia (*GS* 15), por la que participa de la luz de la inteligencia divina; la dignidad de la conciencia moral (*GS* 16), que es la ley de Dios escrita en el corazón y la voz divina que resuena en lo más íntimo del ser humano; y por último la grandeza de la libertad, «signo enminente de la imagen divina en el hombre» (*GS* 17); es la misma dignidad humana la que requiere que el hombre actúe según su conciencia y su elección libre y no por presiones internas o externas.

176. Señalemos en la Edad Media la constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII en 1336, *DzS* 1000-1002; *MI* 180s, con la que nos volveremos a encontrar en el capítulo dedicado a la escatología: cf. *infra*, 346-348. Para la épocas más recientes cf. *DzS* 2828, contra Günther y 3224 contra Rosmini: *MI* 390s y 444s.

Tal vez el punto más decisivo de la enseñanza conciliar sobre el ser humano es la relación que explícitamente se establece entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre. Se recupera así un tema fundamental de la más antigua tradición de la Iglesia:

> «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adan, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el último Adan, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona»[177].

No podemos comentar todas y cada una de las afirmaciones, pero vale la pena que nos fijemos en el inciso final: todas las verdades expuestas en los números anteriores, por tanto, las que se refieren a la condición de imagen de Dios, a la grandeza y dignidad del hombre, encuentran en Cristo su fuente y su corona. Se basan por tanto en Cristo, y en él encuentran su mayor expresión. No en vano un poco más abajo, el Concilio señala que Cristo es el «hombre perfecto» (*GS* 22; cf. también *GS* 38; 41; 45); no sólo porque ha asumido la naturaleza humana en su integridad, sino también porque en él se realiza en su grado máximo el designio de Dios sobre la humanidad. El Concilio no desarrolla ni explica con precisión el contenido concreto de estas afirmaciones. Pero su sola mención indica un camino a seguir en la investigación teológica sobre el hombre. Se recupera así una perspectiva que, nunca abandonada del todo, no había estado en el primer plano del interés durante algunos siglos.

*Conclusión*

De este capítulo consagrado al hombre creado a imagen de Dios se desprenden dos enseñanzas de primer orden. La primera es que el hombre ha sido considerado siempre en el marco del designio de Dios sobre él. Este designio es creador y es también salvador. Esto significa que, cristianamente hablando, no es posible dar cuenta del hombre considerándolo aisladamentre en sí mismo. Su existencia no tiene sentido más que en función de un origen y de una vocación: su origen creado y su vocación a participar de la vida divina. Esto es lo que quiere decir el tema bíblico, tratado bajo múltiples facetas desde los Padres de la Iglesia hasta los teólogos escolásticos, de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Y es lo que significan igualmente todos los análisis del hombre en tres términos, cuerpo, alma y «espíritu». El «espíritu» es aquello por lo que el hombre toca al Espíritu de Dios: es lo que hay en el hombre como puro don de Dios, sin que forme parte en cierto modo de su ser; pero, paradójicamente, el espíritu es también aquello sin lo cual el hombre no es plenamente hombre, sino que se convierte en un ser truncado, desequilibrado, en contradicción consigo mismo. Por otro lado, toda esta antropología se desarrolló en relación con la cristología: el hombre verdadero, el hombre «perfecto», el que verifica totalmente la naturaleza y la vocación del hombre, es Cristo.

177. *GS* 22; *COD* II-2, 2191.

Por eso, cuando se difundió en la teología el vocabulario de la gracia, se comprendió espontáneamente que Adán había sido creado en la amistad con Dios, es decir, en la gracia. La escolástica tardía fue la que planteó las cuestiones más sutiles sobre este punto.

Pero el hombre considerado teológicamente como «criatura», es decir, según su relación intrínseca con Dios, tenía que ser analizado además según su consistencia propia, según lo que constituye su autonomía, con sus facultades de inteligencia y de voluntad, con su responsabilidad y libertad. Fue entonces cuando el binomio alma-cuerpo desempeñó todo su papel. Por eso, con el correr de los siglos hemos constatado que el punto de vista del hombre como «naturaleza» llegó a acompañar, y a veces a sustituir, al del hombre como «criatura». La importancia de los análisis filosóficos fue creciendo cada vez más a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, estos análisis no se olvidaron nunca de la dimensión propiamente teológica. En el corazón de las especulaciones más sutiles sobre el alma forma del cuerpo hemos visto cómo volvía a surgir la consideración de la unidad de Cristo convertido en hombre verdadero.

Había una abstracción de un punto de vista que impregnaba inevitablemente la exposición de este desarrollo dogmático. El hombre se consideraba allí siempre tal como había salido de las manos de Dios, prescindiendo de todo ejercicio personal de su libertad. Se trataba de una estructura fundamental, analizada según su origen y su finalidad. Se trataba del presupuesto original y constante de la historia, pero no del hombre mismo considerado en su historia. Ésta comienza con el pecado, que viene a sobreañadirse a todo lo que se ha dicho y que pone al hombre en una situación dramática. El hombre ha perdido la salvación que le había ofrecido espontáneamente el don de Dios; en adelante, está separado de Dios, en una situación de la que no puede salir por sus propias fuerzas y en la que se encuentra por eso mismo desequilibrado, desorientado en su propio ser. El deseo que lo arrastra hacia el absoluto se ha desordenado y se ha equivocado de objeto. Tiene necesidad de verse liberado ante todo de esta situación pecadora, para poder recobrar su comunión con Dios. Su salvación será una redención. Por eso nuestra exposición nos conduce de la creación al pecado y del pecado a la justificación y a la gracia salvadora de Dios. Según la perspectiva antropológica de este tema, que corresponde principalmente –como hemos dicho– al desarrollo de la dogmática occidental, si hay que considerar al pecado en su dimensión universal, la salvación y la gracia deberán analizarse en su dimensión personal[178].

La consideración doctrinal del pecado y de la gracia nos conducirá, a su vez, a nuevos interrogantes sobre lo que constituye al hombre en cuanto hombre según su naturaleza y sobre lo que le afecta en nombre de su vocación divina. En efecto, la reflexión sobre el pecado ahondará en las relaciones que existen entre lo que se llamará cada vez más la naturaleza y lo sobrenatural. Esta reflexión de finales de la Edad Media y de los tiempos modernos seguirá adelante, no sin conflictos, hasta mitad del siglo XX. Pertenece a la antropología propiamente dicha. Podría haber venido a completar este capítulo. Pero hemos creído preferible dejarla para un capítulo posterior por dos razones: la primera es que esta problemática más tardía es, en parte, efecto de la repercusión de las reflexiones doctrinales sobre el pecado y la gracia; la segunda, que en el plano histórico ha tenido lugar después de estos debates.

178. Para la soteriología en su dimensión universal, cf. t. I, 270-393.

# CAPÍTULO III

## Pecado original y pecado de los orígenes: desde san Agustín hasta finales de la Edad Media

por V. GROSSI y B. SESBOÜÉ

La historia de la doctrina del pecado original puede dividirse en tres etapas principales: desde san Agustín hasta finales de la Edad Media; desde los tiempos modernos de la Reforma hasta el *Augustinus* de Jansenio (1640); finalmente, el período contemporáneo, desde finales de la segunda guerra mundial hasta los años que siguieron al concilio Vaticano II. Dedicaremos este primer capítulo a la primera etapa y el siguiente a las otras dos.

La expresión «pecado original» es de origen latino; san Agustín es el responsable de su fortuna en la historia de la doctrina y de la catequesis. Señalemos de antemano que esta expresión comprende dos aspectos muy distintos, pero que a veces se confunden; la teología posterior se verá obligada a distinguir estos aspectos con dos expresiones diferentes. Está por una parte el «pecado original» u «originado», que afecta a la humanidad en su conjunto (*peccatum originatum*), y el «pecado de los orígenes» u «originante» (*peccatum originans*), es decir, el pecado de Adán que nos relata el *Génesis* y al que Pablo atribuye una importancia decisiva para la historia de la humanidad (cf. Rom 5). La consideración doctrinal partió siempre del pecado original originado, es decir, del estado concreto de la humanidad necesitada de salvación, para plantearse la cuestión de la relación que tiene esta situación con el pecado de los orígenes, considerado a la vez como su causa y como su comienzo.

Así pues, se impone una cuestión previa: ¿fue Agustín el que «inventó» el pecado original? ¿Qué ocurre con la doctrina del pecado en los siglos que le precedieron? Por tanto, será necesario volver a los antecedentes griegos y latinos de la predicación de la fe cristiana para situar en su justo valor las innovaciones de la doctrina del pecado original en el mismo Agustín. A continuación, tendremos que recoger las decisiones de la Iglesia antigua y medieval, que en Occidente harán pasar la doctrina a una etapa propiamente dogmática.

# I. SAN AGUSTÍN DOCTOR DEL PECADO ORIGINAL CON OCASIÓN DE LA CRISIS PELAGIANA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: **Sobre san Agustín en general:** E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Paris 1949.– P. BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Seuil, Paris 1971.– A. TRAPÉ, *San Agustín*, en J. QUASTEN - A. DI BERARDINO, *Patrología* III. *La edad de oro de la literatura patrística latina*, BAC, Madrid 1981, 405-553 (abundante bibliografía)

SOBRE LA CUESTIÓN DEL PECADO ORIGINAL: J. CLÉMENCE, *Saint Augustin et le péché originel*: NRT 70 (1948) 727-754.– A. SOLIGNAC, *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*: NRT 78 (1956) 359-387.– H. RONDET, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967.– P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado*, en J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis* II/2, Cristiandad, Madrid 1969, 946-1042.– V. GROSSI, *La liturgia battesimale in s. Agostino. Studio sulla catechesi del peccato originale negli anni 393-412*, Augustinianum, Roma 1970; ID., *La formula «Credo (in) remissionem peccatorum» agli inizi della polemica pelagiana*: TU 117 (1976) 428-442; ID., *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, Augustinianum, Roma 1993.– TH. S. DE BRUYN, *Pelagius's Interpretation of Rom 5,12-21. Exegesis within the Limits of Polemic*: Toronto Journal of Theology 4 (1988) 30-43.

## 1. EL PROBLEMA «AGUSTÍN» EN LA DOCTRINA DEL PECADO ORIGINAL

A propósito del pecado original se plantean dos cuestiones primordiales: ¿fue Agustín el que inventó el pecado original o solamente el que inventó esta expresión? ¿Qué valor dogmático hay que dar a la tradición agustiniana que continuó en la Iglesia sobre este dogma? Estos dos aspectos se condicionan mutuamente y afectan al conjunto de la comprensión de la doctrina cristiana del pecado original, tanto para la inteligencia de las Escrituras, en particular de san Pablo, como para la de las decisiones dogmáticas de la Iglesia.

### *¿Es Agustín el «inventor» del pecado original?*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. SAGE, *Péché originel. Naissance d'un dogme:* REA 13 (1967) 211-248.– J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas* 1. *Von der Bibel bis Augustinus*, Reinhardt Verlag, München-Basel 1960. – V. GROSSI, *L''auctoritas'' di Agostino nella dottrina del ''peccatum originis'' da Cartagine (418) a Trento (1546)*: Augustinianum 31 (1991) 329-360.– A. DE VILLALMONTE, *El pecado original. Veinticinco años de controversia: 1950-1975*: Naturaleza y gracia 24 (1977) 3-63.195-271.385-465; 25 (1978) 3-106; ID. *Bibliografía sobre el pecado original, años 1950-1978*: Ib. 25/2 (1978) 1-36; *El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes* [H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Herder, Freiburg 1982; ID., *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*, Pustet, Regensburg 1983]: Naturaleza y gracia 33 (1986) 139-172. – A. VANNESTE, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*: EphThL 56 (1980) 136-145; ID., *La nouvelle théologie du péché originel*: EphThL 67 (1991) 249-277.

Desde mediados de este siglo, la reflexión teológica ha tenido como tema privilegiado la revisión de la noción del pecado original, tal como la expuso san Agustín y la codificaron los concilios de Cartago (418) y de Trento (1546). Contra los pelagianos, Agustín defiende un pecado de origen comprendido como falta hereditaria para todos los descendientes de Adán, con la consecuencia penal de la condenación eterna para todos los que no se han liberado de él por Jesucristo. En esta perspectiva se leía tanto la encarnación del Hijo de Dios como la costumbre de la Iglesia de administrar el bautismo incluso a los niños pequeños.

En la actualidad, los especialistas de Agustín se preguntan si esta manera de comprender el pecado original, así como su estrecha relación con el bautismo, especialmente el de los niños, no habrán nacido en la historia de la teología, y por tanto de la Iglesia, precisamente como consecuencia de la polémica pelagiana, que se hizo pública en Occidente en el año 411 (cuando el pelagiano Celestio fue acusado por el diácono Paulino de Milán ante el clero de Cartago). Esta suposición, que afecta a unas verdades fundamentales de la fe cristiana, como son el motivo de la encarnación del Hijo de Dios o la naturaleza y la función de los sacramentos en la Iglesia, trae consigo un nuevo examen del pensamiento de Agustín, a fin de situar su interpretación; exige igualmente una nueva evaluación de la doctrina cristiana, influida por Agustín en numerosos sectores de la fe, de la teología y de la acción pastoral. Los estudios de los investigadores, sobre todo de los especialistas de Agustín, conducen a diversas conclusiones.

Del lado protestante, ha sido Julius Gross el que ha presentado la obra más importante, con todo un aparato científico, sobre el desarrollo del dogma del pecado original desde la Biblia hasta Agustín. Retomando, quizás en el surco de la mentalidad modernista, las tesis de Lutero, de Bayo y de Jansenio sobre la identidad del pecado original con la concupiscencia, atribuye esta identificación a Agustín. Además, acusa a la Iglesia católica de haber hecho suya la tesis agustiniana sobre el pecado original hereditario, haciendo así un mal servicio a sí misma y a la humanidad:

> «Es la primera vez en la historia de los dogmas que, con la dogmatización de la doctrina agustiniana del pecado original, se ha visto elevado al nivel de artículo de fe un teologúmeno que no tiene en ninguna de las dos fuentes de la revelación, ni en la Escritura ni en la tradición, ningún fundamento objetivo. Así pues, Agustín es, en el pleno sentido de la palabra, el padre del dogma del pecado original. Por eso, el hecho de que la Iglesia haya elevado al rango de dogma, es decir, de artículos de fe absolutos, con valor eterno e irreformable, unas partes esenciales de la teología del pecado original de Agustín, condicionada en el tiempo y en el espacio, no ha representado un buen servicio ni a la humanidad ni a ella misma»[1].

1. J. GROSS, *Entstehungsgeschichte der Erbsündendogmas, o. c.*, 375.– Los trabajos más importantes de los modernistas sobre el pecado original en Agustín fueron los de: J. TURMEL, *Le dogme du péché originel*: RHLR 5 (1900) 503-526; 6 (1901) 13-31. 235-258. 385-426; 7 (1902) 128-146. 209-230. 289-321. 510-533; 8 (1903) 1-24. 371-404; 9 (1904) 48-67. 143-163. 230-251. 418-433. 497-518.- E. BUONAIUTI, *La genesi della dottrina augustiniana intorno al peccato originale*, G. BARDI, Roma 1916; ID., *Agostino e la colpa ereditaria*: Ricerche Religiose 2 (1926) 40-427.– Sobre la tesis de Gross, cf., entre otros, F. J. THONNARD, *Prétendues contradictions dans la doctrine de saint Augustin sur le péché originel*: REA 10 (1964) 370-374.

Del lado católico, el problema del pecado original no se plantea en relación con su «inventor», en la medida en que se trata de un dogma de la Iglesia, que pertenece por consiguiente al depósito de la fe, sino más bien en relación con la formulación teológica que ha recibido desde Agustín hasta nuestros días. En particular, algunos atribuyen a Agustín, además de la paternidad de la fórmula., técnica desde entonces, de *pecado original*, la de la doctrina de conjunto que él utilizó contra los pelagianos y sus discípulos: esta doctrina de fe fue primero una reacción contra la negación de la necesidad de una redención para los niños; en efecto, según los pelagianos, los niños, incapaces de libre albedrío, no pueden heredar el pecado de Adán. Bajo la influencia de la expresión agustiniana de *pecado original*, el concilio de Cartago del 418, designó así la culpabilidad en los niños, a fin de justificar el significado bautismal de la profesión de fe que incluye el perdón de los pecados, ya que no puede admitirse en esos niños más que un pecado hereditario.

Pero la teología pre-pelagiana, como la de la Iglesia oriental, había hablado más bien de *muerte original*[2]. El mismo papa Zósimo, en su carta *Tractoria*, habría evitado la terminología del concilio de Cartago precisamente para no hablar de la existencia de un pecado hereditario en los niños[3].

*¿En qué consiste la novedad agustiniana?*

Al tratar del pecado original a propósito de la obra de san Agustín *De peccatorum meritis et remissione*, Atanasio Sage habla de una novedad de vocabulario y de pensamiento en el obispo de Hipona. De aquí deduce que no es posible dispensarse de dar un juicio para evaluar su obra a propósito de la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre el pecado original: «En efecto, desde el *De peccatorum meritis*, bajo la novedad del vocabulario se oculta una novedad de pensamiento cuyo alcance es conveniente discernir y del que es preciso determinar si respeta o traiciona la enseñanza tradicional de la Iglesia»[4]. Con esta intención, A. Sage distingue en Agustín tres etapas en su comprensión evolutiva del pecado original: del 387 al 397, es decir, hasta las respuestas *A Simpliciano*, Agustín veía en los descendientes de Adán la herencia de una pena, la muerte corporal, pero no el pecado de los primeros padres; del 397 al 411, además de la muerte corporal, incluyó en esta herencia la muerte del alma, hecha culpable al estar herida de muerte por la concupiscencia (*libido*), y por el hecho de que ella es la sede propia del pecado; finalmente, en el 412/413, la expresión *pecado original* (*peccatum originis* u *originale*) del tratado *De meritis et remissione peccatorum* significa el carácter hereditario de la pena y del pecado de Adán. De este modo se habría superado la

2. Cf. J. A. M. SCHOONENBERG, *Gedanken über die Kindertaufe*: ThQ 114 (1966) 232. Cf. V. GROSSI, *Battesimo dei bambini e teologia*: Augustinianum 7 (1967) 323-337; G. BONNER, *Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel*: Augustinus 12 (1967) 97-116 [recogido en G. BONNER, *God's Device and Man's Destiny. Studies of the Thought of Augustin of Hippon*, Variorum Reprints, London 1987, nº VIII].

3. F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, en *Augustinus Magister* II, Études augustiniennes, Paris 1955, 755-761; III, 261-263. Para la *Tractoria*, veánse las observaciones de O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, A. HIERSEMANN, Stuttgart 1975, apéndice V, 306-307; ID., *Das Pelagiusdossier in der* Tractoria *des Zosimus*: ZPhTh 26 (1979) 336-368.

4. A. SAGE, *Péché originel, Naissance d'un dogme*: REA 13 (1967) 212.

distinción, que se hacía a comienzos de la polémica pelagiana, entre pena y pecado en la herencia de Adán pecador, para no significar ya más que un todo único.

Así pues, A. Sage reconstruye de este modo la génesis de la doctrina del pecado original a través de los escritos de san Agustín hasta la polémica pelagiana. Pero en realidad, esta reconstrucción elimina cualquier duda sobre algunas cuestiones que retienen la atención de muchos lectores del obispo de Hipona, como por ejemplo la de la existencia de un «pecado original» en el libro sobre *La primera catequesis de los principiantes*, lo cual es muy problemático. Por otra parte, la expresión «pecado original» se encuentra ya en las respuestas *Ad Simplicianum*[5]. La distinción de A. Sage entre pena y pecado en Agustín antes del pelagianismo es muy seductora; pero sigue siendo un intento de explicación del pensamiento agustiniano que, al insistir en el carácter hereditario de la pena y no del pecado, supondría una exteriorización de la obra redentora de Cristo. Esto no dejaría de tener sus consecuencias y se situaría en los límites de la antropología pelagiana. Al contrario, Agustín habla claramente de una enfermedad hereditaria, que encierra su propia culpabilidad y, en consecuencia, un aspecto penal.

El desarrollo del dogma del pecado original como pecado hereditario, y de su relación con el bautismo, debe situarse por tanto en la perspectiva de la polémica pelagiana. Podemos explicarlo distinguiendo dos períodos, uno pre-pelagiano y el otro post-pelagiano. En el período pre-pelagiano, la relación del pecado original con el bautismo no habría sido percibida expresamente. El bautismo de los niños era aceptado en la Iglesia como un hecho cuya razón no se creía necesario buscar. Sus efectos no habrían sido más que el perdón de los pecados personales y la garantía contra las tentaciones futuras. «El mismo san Agustín, escribe J.-C. Didier, antes de la crisis pelagiana, empezó por confesar su ignorancia en esta materia, cuando se encontró por primera vez en su campo de visión con el bautismo de los niños, sin que se interesara hasta entonces, en su investigación, más que por los problemas suscitados por el hecho de una falta de participación activa del niño en el sacramento que se le confería, – por este título fue por el que propuso su famosa teoría de la "fe de los otros" [...]–. Pero es curioso, por otro lado, que durante este primer período, Agustín no se preocupara de asentar la necesidad, ni siquiera la legitimidad, del bautismo de los niños. Acogía decidida y filialmente este hecho de "Iglesia"; afirmaba su valor; pero no le buscaba de momento ninguna razón de ser. No es que no interviniera nunca en sus reflexiones de entonces el efecto del bautismo, o sea, más concretamente –según su propia tendencia de espíritu–, el perdón de los pecados; en las *Confesiones*, por ejemplo, y en su respuesta a Bonifacio. Pero en ellas no se habla claramente más que de un perdón de los pecados personales y de una garantía contra las futuras tentaciones[6]. En esta misma línea, la conclusión general de A. Sage sostiene que, a pesar de una profundización progresiva de su concepción del pecado original en nosotros, Agustín no habría afirmado con claridad la existencia de un verdadero

5. *A Simpliciano* I,1,10: *OSA* IX, 69s

6. J.-C. DIDIER, *Saint Augustin et le baptême des enfants*: REA 2 (1952) 127-128; cf. ID., *Un cas typique de développement du dogme à propos du baptême des enfants*: Mélanges de Science Religieuse 9 (1952) 191-213; ID., *Le baptême des enfants dans la tradition de l'Église*, Desclée, Tournai 1959. Cf. J. A. M. SCHOONENBERG, *Gedanken über die Kindertaufe*, art. cit., 230. Cf. t. 3, 33-34.

pecado hereditario antes de la polémica pelagiana. Hasta el año 412 habría hablado de manera imprecisa de un justo castigo al que está sometida la humanidad desde la caída de nuestros primeros padres[7].

*La relación con la polémica pelagiana*

Así pues, en la historia del dogma del pecado original. sería la polémica pelagiana el lugar de origen de esta terminología, aplicada al bautismo de los niños, que lo reciben precisamente para borrar el pecado original presente en ellos. Entretanto, al defender la realidad del pecado original en cada uno de los hombres, Agustín apela a la sagrada Escritura, a la tradición y a la práctica bautismal usada en la Iglesia[8]. Los especialistas de san Agustín y de estos problemas no juzgan tanto las intenciones de sus afirmaciones; subrayan solamente la complejidad de sus posiciones respecto a la Escritura y la tradición de la Iglesia, particularmente la de la Iglesia oriental.

Aun reconociendo que el hallazgo de los elementos a los que no puede renunciar la fe cristiana sobre el pecado original está estrechamente unido a la hermenéutica de la que se dispone en una época determinada, intentaremos indicar esquemáticamente los problemas relativos a los términos, a los contenidos y al contexto de la reflexión de Agustín. Se trata de discernir cuáles de estos elementos fueron utilizados a continuación en las decisiones de la Iglesia, desde la intervenciones de los papas y de los sínodos de comienzos del siglo IV hasta el concilio de Trento. Además, procuraremos distinguir bien entre los elementos esenciales de los escritos de Agustín y de los documentos de la Iglesia sobre el pecado original, por una parte, y las ilustraciones que dieron sobre este tema tanto Agustín como las escuelas teológicas que se inspiraron en él, por otra. Esto nos ayudará a relativizar las representaciones y los esquemas de lenguaje de tal o cual época, ligadas a tal modo particular de pensar.

## 2. Las grandes etapas de la crisis pelagiana

**Las fuentes:** Sínodo de Cartago (411) y Concilio de Cartago (418): *Mansi* 3, 810-815; ed. Ch. Munier, *CCSL* 149, 69-77; *Tractoria* del papa Zósimo (418/419), para los fragmentos de que disponemos: *PL* 20, 693-695; O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, A. Hiersemann, Stuttgart 1975, apéndice II (295-299) y V (306-307); *Das Pelagiusdossier in der* Tractoria *des Zosimus*: ZPhTh 26 (1979) 336-368; Celestino I, *Carta 21 del año 431*: *PL* 50, 528-537; *Capítula Caelestini*: *PL* 51, 205-212 (= *DzS* 237-249).

**Indicaciones bibliográficas:** G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Études d'histoire littéraire et religieuse*, Payot, Lausanne 1943.– G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehere des Pelagius*, M. Grünewald. Mainz 1972.– G. Folliet, "*Trahere/contrahere pec-*

7. Cf. A. Sage, *Péché originel, Naissance d'un dogme, art. cit.*
8. Esta posición, articulada de este modo, se desarrolló en la primera obra antipelagiana de Agustín, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*; cf. V. Grossi, *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo, o. c.*

*catum". Observations sur la terminologie augustinienne du péché*, en C. MAYER-K.H. CHELIUS (eds.), *Homo spiritalis (Festgabe Luc Verheijen zumn 70 Geburstag)*, Echter Verlag, Würzburg 1987, 118-135.– P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Centre-Sèvres, Paris 1986.– F. G. NUVOLONE y A. SOLIGNAC, art. *Pélage et pélagianisme*, en *DSp* XII/2 (1986) 2889-2942 [bibliografía].- V. GROSSI, *La controversia pelagiana: adversarios y discípulos de san Agustín*, en J. QUASTEN - A. DI BERARDINO, *Patrología* III, BAC, Madrid 1981, 554-603.

La historia de esta controversia es muy compleja, ya que la discusión conoció varios teatros: África, Palestina y Roma. Por otra parte, los llamados «pelagianos» (Celestio, Pelagio y Juliano de Eclana) no tienen exactamente las mismas tesis. Finalmente, el objeto de la discusión se desplazó del bautismo de los niños a la realidad del pecado original, a las relaciones entre la gracia y la libertad, a la naturaleza de la concupiscencia (*libido*), a la posibilidad para el hombre de escapar del pecado (*impeccantia*), a la universalidad de la gracia de Cristo y finalmente a la predestinación[9].

*El sínodo de Cartago del 411*

Durante el año 411 es en Occidente, y concretamente en Cartago de África, donde se plantea por primera vez la cuestión del pecado original. Mientras que la Iglesia de África practicaba el bautismo de los niños, Celestio, un abogado del grupo de Pelagio, no admitía que el niño sin uso de razón pudiera ser bautizado «para la remisión de los pecados». Fue citado ante un sínodo de los sacerdotes de Cartago, convocado a instancias de Paulino de Milán, y preguntado por seis puntos[10], agrupados en cuatro capítulos principales de acusación:

– Adán había sido creado de naturaleza mortal, sin que por eso mismo se hiciera mortal por el pecado (punto 1).

– Su pecado no influyó en todo el género humano; por tanto, los niños nacen en la condición en que estaba Adán antes del pecado y la muerte no es para nadie la consecuencia del pecado de Adán (puntos 2-3-4).

– Cada uno de los hombres tiene la posibilidad de no pecar, posibilidad que siempre ha existido, ya que es posible conseguir la vida eterna por la observancia de la Ley, tanto como por la del Evangelio (punto 5).

– Siempre ha habido hombres impecables, es decir, que no cometieron pecado (punto 6).

En tiempos de este sínodo, en un contexto en que dominaba la preocupación cristológica y soteriológica, el problema del pecado original comenzaba a plantearse en un nivel dogmático como un problema en sí, bajo el impulso de la doble polémica que agitó al cristianismo occidental a finales del siglo IV y en los veinte primeros años del siglo V: la fuerte reacción frente al anti-ascetismo de Jovinia-

9. Cf. P. AGAËSSE, *L' anthropologie chrétienne*, *o. c.*, 7. El relato de la crisis pelagiana se inspira en este documento, pp. 7-10.

10. Se encuentran estos seis puntos en los fragmentos de MARIUS MERCATOR, *Commonitorium super nomine Caelestii* 1,1: *PL* 48, 69-70; también en AGUSTÍN, *Gracia de Cristo y pecado original* II,3,3-4 *OSA*, VI, 385-387.– *Actas del proceso contra Pelagio* 23,58-62: *OSA* IX, 751. Cf. O. WERMELINGER, *o. c.*, 15s, en particular para la segunda acusación: «El pecado sólo perjudicó a Adán, no a sus descendientes».

no, que encontró en Pelagio a uno de sus adversarios más vigorosos, y la pastoral de los sacramentos, ya que en África los donatistas contaban más con la santidad de la persona que administraba los sacramentos que con el poder (*potestas*) venido de Cristo[11]. El movimiento pelagiano pretendía despertar por las fuerzas del libre albedrío las virtudes dormidas por la habituación al pecado. Esta habituación, imitando el pecado de Adán, es la que se trasmite de generación en generación y la que, para los pelagianos, basta para explicar el estado de pecado en muchos hombres (no en todos) y excluye la trasmisión del pecado de los orígenes. En efecto, en la comprensión pelagiana del cristianismo, es por la opción del libre albedrío como deben convertirse en propiedad de los cristianos las exigencias cristianas, contenidas en las Escrituras y concebidas como una suma de preceptos que observar.

Ante este movimiento pelagiano fue inmediata la reacción de la Iglesia africana y en particular la de Agustín; a partir de entonces repitió continuamente que todos los hombres están vinculados al pecado de Adán por una situación común de nacimiento, y que todos tienen una necesidad ineludible de ser liberados por el Cristo redentor, incluidos los párvulos recién nacidos. De ahí la necesidad que éstos últimos tienen de un bautismo para remisión de los pecados.

El sínodo de Cartago del 411 planteó, por tanto, la cuestión del pecado original en los mismos términos que siguieron repitiéndose en el curso de la historia hasta nuestros días: «El estado de los niños que han de ser bautizados hoy, ¿es el mismo que el de Adán antes de su trasgresión? ¿o bien se deriva una culpabilidad de trasgresión de ese mismo origen pecador en el que nació?»[12]. Esto es lo mismo que preguntar si el nacimiento en un estado de pecado tiene como motivo un pecado de los orígenes. El pelagiano Celestio lo negaba: «El pecado sólo dañó a Adán, pero no a todo el género humano»[13]. Fue acusado y condenado porque pensaba que la mortalidad de Adán y de los hombres en general es un hecho natural y no una consecuencia del pecado de Adán, y que nadie nace sometido al pecado.

El estudio del desarrollo doctrinal del dogma del pecado original apela siempre a este sínodo de Cartago del año 411, al que hay que considerar como su verdadero punto de partida. Las conclusiones ulteriores no aportarán, de hecho, muchos elementos nuevos. Por otra parte, san Agustín se mostraba muy respetuoso de las intervenciones de la Iglesia y se adhería fielmente a ellas en sus escritos y en su predicación[14].

Celestio se negó a retractarse y fue excomulgado. Apeló a Roma, pero sin presentarse allí. Pasó a Sicilia y luego a Éfeso, donde se hizo ordenar sacerdote. Pelagio no había entrado todavía en la lid y Agustín no estuvo presente en aquel sínodo. Vale la pena subrayar este hecho, dada la fuerte influencia que ejerció en el desarrollo futuro de la doctrina sobre el pecado original. La primera intervención oficial de la Iglesia, en el sínodo de Cartago del 411, no fue provocada por el

11. Cf. t. 3, 34-38.
12. Sínodo de Cartago de 411, cap. 5: *Mansi* 4, 291; se trata de la pregunta que Aurelio plantea a Celestio.
13. *Ib.* cap. 2: *Mansi* 4, 289.
14. Por ejemplo, en el año 427, cuando fue a verlo el monje Floro, del monasterio de Adrumeto, en África, le dedicó más de seis meses para explicarle la doctrina pelagiana, apoyándose no en sus propios escritos, sino en las intervenciones del obispo de Roma.

obispo de Hipona, y éste no tuvo parte alguna en sus decisiones. El sínodo se celebró después de septiembre. Agustín, que había participado en la conferencia bipartita entre católicos y donatistas a comienzos de junio, había dejado Cartago, después de predicar allí sobre el Salmo 72 el 13 de septiembre[15].

*De Cartago (411) a Cartago (418)*

En un primer tiempo, cuando Marcelino, legado del emperador, consultó a Agustín sobre el tema, éste se mostró más bien irénico y le respondió con el tratado *Sobre los méritos y el perdón de los pecados*, donde presenta una primera exposición doctrinal en la que se alude muy poco a Pelagio. Pero entretanto Pelagio iba ejerciendo una influencia cada vez mayor en Oriente y Jerónimo empezó a preocuparse por ella. Por eso Juan de Jerusalén organizó una conferencia en su ciudad, a fin de encontrar un terreno de reconciliación entre Pelagio y Orosio, sacerdote español que seguía el pensamiento de Agustín. Pelagio se mostró evasivo y el encuentro terminó con una conciliación meramente verbal.

Siguió por tanto el asunto. El año 415 se reunió en Dióspolis (Lydda) un concilio de 14 obispos, presidido por Eulogio de Cesarea. La acusación se refería a la vez a ciertos textos atribuidos a Pelagio y a las proposiciones de Celestio censuradas en Cartago, relativas a la libertad y a la impecabilidad (*impeccantia*) del hombre. Pelagio niega la paternidad de algunos de los textos que se le atribuían y se defiende de manera aparentemente ortodoxa, apartándose de las posiciones de Celestio ya condenadas. Fue rehabilitado y justificado por aquel concilio, que él consideró como una victoria.

La sentencia de Dióspolis dio en África la impresión de ser una desautorización de la condena pronunciada en Cartago contra Celestio. Agustín, que conocía mejor entonces los escritos de Pelagio, reaccionó y denunció el equívoco de las fórmulas pelagianas presentadas en Dióspolis. Durante el verano del año 416, 67 obispos reunidos en Cartago y 58 en Milevi renovaron la condenación de Celestio y enviaron una carta al papa Inocente, apelando a la sede apostólica y sometiéndole los errores de Pelagio sobre la gracia, el libre albedrío y el destino de los niños no bautizados.

En su respuesta a las Iglesias de África, Inocente I confirmó sus ideas y lanzó una excomunión contra Pelagio. Éste intentó justificarse matizando su pensamiento. Pero Inocente I murió en marzo del 417, antes de recibir la profesión de Pelagio.

Su sucesor Zósimo era más bien favorable al juicio de la Iglesia de Oriente. Celestio y Pelagio recurrieron entonces a él. Zósimo reconoció, en presencia del clero romano, la ortodoxia de Pelagio y suspendió la condena lanzada por su predecesor. Incluso escribió dos cartas severas al clero africano.

Pero la Iglesia de Africa se defendió con energía y protestó ante Roma. Celestio provocó entre tanto varios desórdenes violentos. La agitación fue en aumento y Zósimo se retractó de su primer juicio. Celestio huyó de Roma. Se conjugaron entonces tres sucesos importantes: el 30 de abril el emperador Honorio firmó un decreto expulsando a los autores de la herejía; el 1 de mayo un concilio africano,

15. Sobre todos estos puntos, cf. F. REFOULÉ, *Datation du premier concile de Carthage contre les pélagiens et du* Libellus fidei *de Rufin*: REA 9 (1963) 41-49.

celebrado en Cartago con 214 obispos se pronunció contra Pelagio y promulgó en 9 cánones su doctrina sobre la gracia (Agustín fue el inspirador de este texto); finalmente, Zósimo renovó la excomunión de Pelagio y de Celestio, resumiendo en una larga circular, llamada por eso mismo *Tractoria*, la historia del debate y haciendo suyas las ideas esenciales de los cánones del concilio de África sobre la gracia, el pecado original y la justificación por Cristo.

*Tras el concilio de Cartago (418)*

Después de la condenación pronunciada por Zósimo, no se oyó hablar ya de Pelagio. Celestio, y luego Juliano de Eclana, prosiguieron la resistencia. Juliano era hijo del obispo Memor, amigo de Agustín y de Paulino de Nola. Nacido en el 386, fue elegido en el 416 obispo de Eclana. Se negó a firmar la *Tractoria* de Zósimo y fue destituido de su sede. Escribió algunos tratados en los que atacaba violentamente a Agustín. Murió en Sicilia por el 454.

## 3. Las principales tesis de Pelagio

Entre Pelagio y Agustín estaban en juego dos concepciones del cristianismo respecto a las relaciones del hombre con Dios y , por tanto, respecto a la naturaleza de la salvación y de la redención[16]. Pelagio era un «asceta», un famoso director espiritual en Roma; reaccionaba contra el laxismo ambiental y opinaba que había que luchar para vivir según Jesucristo; enseñaba para ello el combate espiritual. Era plenamente ortodoxo en cuanto a los artículos del Credo. Era su manera de considerar la vida moral y espiritual lo que resultaba problemático, al minimizar la realidad de la redención y el papel de la gracia. Su error consistía sin duda en trasponer de forma absoluta al plano antropológico y doctrinal un aspecto de nuestra experiencia psicológica. Para él, la relación del hombre con Dios era ante todo una relación de creación entre un Dios justo y un hombre libre. Su pensamiento encerraba mucho de sentido común, evidente e inmediato; por lo que muchos se sentían tentados a darle espontáneamente la razón.

*Dios es justo*: por tanto, recompensa a los justos y castiga a los malos; no exige nada imposible ni abusivo; por consiguiente., su Ley es accesible al hombre. No hay pecado donde no hay un acto de libertad personal: por tanto, Dios no puede admitir la trasmisión de un pecado original, de un pecado hereditario, que iría en contra de la moral de Ezequiel (cap. 18). En sus relaciones con Dios cada hombre comienza siempre de nuevo: cada uno es un Adán para sí mismo.

*El hombre es libre*: se ha «emancipado» de Dios, es un adulto delante de Dios. Si el «poder» viene ciertamente de Dios, el «querer» (la opción por el bien) y el «cumplir» le corresponden al hombre.

> «Colocamos el poder en la naturaleza; el querer en el albedrío, y el ser en la ejecución. El primero, es decir, el poder, pertenece a Dios, que lo concedió a su criatura; pero los dos restantes, esto es, el querer y el ser, se han de atribuir al hombre, porque proceden de la fuente del albedrío»[17].

16. Esta sección se inspira en P. Agaësse, *o. c.*, 6-7.
17. Citado por Agustín en el tratado de *Gracia de Cristo y pecado original* I,4,5: *OSA* VI, 315.

En otras palabras, la libertad histórica del hombre queda intacta: puede hacer el bien y evitar el mal; puede no pecar (*impeccantia*). Pretender lo contrario equivaldría a considerar el pecado como una «sustancia» a la manera de los maniqueos. El Antiguo Testamento nos da el ejemplo de hombres perfectamente justos. Ocurre en nuestra historia personal lo que en la historia general: nuestra libertad parte siempre de nuevo con cada uno de sus actos. Pelagio no había pasado por la experiencia dolorosa de Agustín de ver cómo nuestros actos nos trasforman. Por tanto, si el hombre ha pecado, puede convertirse. Esta concepción es a la vez optimista, voluntarista y exigente[18].

Por consiguiente, el bautismo puede administrarse a los niños, pero no «para el perdón de los pecados», ya que el concepto de pecado implica siempre el de responsabilidad voluntaria y no puede aplicarse al mundo de la infancia. El bautismo de los niños no es más que una consagración a Cristo, pero sin presumir en ellos un pecado que perdonar. Les abre el reino de los cielos, distinto para Pelagio de la vida eterna. Por tanto, no hay un pecado heredado de Adán, sino sólo una inclinación al pecado introducida en todos los hombres por el mal ejemplo del primer Adán. Así pues, el bautismo no perdona más que los pecados personales de los adultos.

Ante semejante doctrina la reacción de Agustín fue muy viva: si Pelagio tiene razón, piensa, ya no tenemos necesidad de salvación, ya no se necesita un Cristo mediador y salvador. Ve en ello la negación de toda su experiencia cristiana, de las enseñanzas de Pablo, del estado radicalmente pecador del hombre ante Dios y de la prioridad absoluta de la gracia: en definitiva, la negación de la cruz de Cristo. Hoy se juzga la doctrina de Pelagio de forma mucho más matizada, ya que implica una doctrina sobre el bautismo y la salvación: el libre albedrío es una «gracia», la redención sigue siendo necesaria, ya que la mayor parte de los hombres han pecado; Pelagio comentó también las epístolas de Pablo, aunque atenúa su alcance.

## 4. Agustín y el pecado original

### *Las grandes obras de Agustín sobre el pecado original*

**Los textos:** *De los méritos y el perdón de los pecados* (De peccatorum meritis et remissione): *PL* 44; *OSA* IX, 200-453; *Del espíritu y de la letra* (De spiritu et littera): *PL* 44; *OSA* VI 678-803; *De la gracia de Jesucristo y del pecado original* (De gratia Christi et de peccato originali): *OSA* VI, 308-453; *De la naturaleza y la gracia* (De natura et gratia): *OSA* VI 812-933; *El matrimonio y la concupiscencia* (De nuptiis et concupiscentia): *OSA* XXXV, 244-388; *Réplica a Juliano* (Contra Julianum): *PL* 44; *OSA* XXXV, 442-944; *Obra inacabada contra Juliano* (Opus imperfectum contra Julianum): *PL* 45; *OSA* XXXVI.

La primera obra claramente antipelagiana de Agustín fue su libro *De meritis et remissione peccatorum* (411-412), en donde responde a las cuestiones del legado del emperador Marcelino. Se trata de una obra sintética, en un tono muy serio.

18. Hablaremos del papel de la gracia en la doctrina de Pelagio *infra*, 216-218.

Agustín expone su tesis principal a la luz de los textos de la Escritura: si Cristo ha venido a salvar a todos los hombres, es porque todos han pecado. Combate luego la tesis de la impecabilidad del libre albedrío y discute la interpretación que da Pelagio de Rom 5,12. El tratado *De spiritu et littera* (412), donde expone el papel respectivo de la Ley y de la gracia en la salvación, es una prolongación de la obra anterior[19].

Algo más tarde, en el 415, Agustín polemiza en el *De natura et gratia* contra el tratado *De natura* de Pelagio, que tiene ahora en sus manos. Desarrolla una tesis principal: «No hemos de alabar, pues, de tal modo al Creador que nos veamos forzados y persuadidos a añadir que es superfluo el Salvador»[20]. Explicita además su concepción antropológica de la «naturaleza pervertida» (*natura vitiata*): el hombre no se encuentra ya en la condición de naturaleza, tal como la creó por Dios[21].

Para coronar esta primera serie de escritos antipelagianos, Agustín escribe a lo largo del verano del 418 la obra *De gratia Christi et de peccato originali,* en donde sitúa a Adán y a Cristo como los dos «troncos» de la humanidad, la una pecadora y la otra redimida. Quedémonos aquí con lo que dice del pecado original[22]: Agustín se refiere a los cuatro libros *Pro libero arbitrio* de Pelagio[23], en donde se distingue entre la posibilidad, el querer y el ser justo que depende de la acción (*posse, velle et esse*), atribuyendo a Dios solamente la posibilidad y considerando que el querer y la acción pertenecen a cada individuo. Refiriéndose al texto de Pelagio, Agustín lo corrige de este modo:

> «Asimismo, en el mismo libro, èn otro lugar, dice: "Para que lo que se manda a los hombres hacer por el libre albedrío puedan más fácilmente cumplirlo por la gracia". Suprime esta palabra "más fácilmente", y no sólo será completo el sentido, sino también verdadero»[24].

Y concluye:

> «Si, pues, (Pelagio) conviniere con nosotros en que no sólo la posibilidad que subsiste en el hombre [...], sino también la voluntad y la acción mismas, esto es, el que queramos y obremos bien, cosas que no están en el hombre más que cuando quiere y obra bien; si, como digo, Pelagio conviniere en que también la voluntad misma y la acción son divinamente ayudadas, y son ayudadas de tal modo que sin ese auxilio ningún bien queremos ni obramos, y conviniere en que ésta es la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor, en la cual nos hace justos por su justicia y no por la nuestra, de suerte que esta justicia que nos viene de él es verdadera justicia nuestra, no quedará ya, a lo que creo, entre nosotros litigio alguno acerca de la ayuda de la gracia»[25].

19. Se presentará más ampliamente esta obra a propósito de la gracia, *infra*, 218-219.
20. *Naturaleza y gracia* 34,39: *OSA* VI, 867.
21. Cf. *infra*, 219-221, una presentación más completa de este tratado.
22. Lo referente a la gracia en este libro se analizará *infra*, 221.
23. AGUSTÍN, *Gracia de Cristo y pecado original* I,41, 45; I,4,5: *OSA* VI, 367 y 315.
24. *Ib.* I,29,30: *OSA*, VI, 351
25. *Ib.* I,47,52: *OSA*, VI, 377.

Para los pelagianos, el pecado original no era una herencia o una propagación, sino sólo la imitación de un mal ejemplo. En este mismo libo, Agustín refiere la explicación de Pelagio y de Celestio:

> «No hemos dicho que los niños deben ser bautizados en remisión de los pecados con el fin de que parezca que afirmamos el pecado por herencia, lo cual es cosa completamente ajena del sentir católico. Pues no nace el pecado juntamente con el hombre, sino que es ejecutado más adelante por el hombre mismo; porque se prueba que no hay delito de naturaleza, sino de la voluntad»[26].

Celestio decía también:

> «Todo el bien y el mal por el cual somos dignos de alabanza o de vituperio no nace juntamente con nosotros, sino que nosotros mismos lo ejecutamos; nacemos con la capacidad de lo uno y de lo otro, no llenos de ninguno de entrambos [...]. Antes de la acción de la voluntad propia, tan sólo hay en el hombre aquello que Dios creó»[27].

Se trataba evidentemente de un debate sobre una concepción distinta de la «naturaleza». Agustín, haciendo una aplicación al matrimonio, propone esta explicación: con la generación, el matrimonio trasmite la naturaleza, que es un bien, y el vicio de la naturaleza (*naturae vitium*), que es un mal: aquella tiene su Creador, éste necesita un Salvador[28].

Finalmente, después de la condenación de Pelagio, Agustín prosigue a partir del 419 (tras la *Tractoria* de Zósimo) la polémica con Juliano de Eclana a través de toda una serie de obras; *De nuptiis et concupiscentia, Contra Julianum* y *Opus imperfectum contra Julianum*. La discusión se hace cada vez más áspera: Agustín va refutando, frase por frase, las objeciones de Juliano. La controversia se desplaza al terreno de la concupiscencia como consecuencia del pecado original[29].

### *El dossier bíblico de Agustín*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. MEHLMANN, *"Natura filii irae". Historia interpretationis Eph 2,3 ejusque cum doctrina de peccato originali nexus*: Analecta Biblica 6 (1957) [presenta la exégesis de Ef 2,3 en los padres de la Iglesia].– M. F. BERROUARD, *L'exégèse de Rom 7,7-25 entre 396 et 418...*: Recherches Aug. 16 (1981) 101-196.

Los pasajes de la Escritura más utilizados por Agustín sobre el pecado original se encuentran unificados en la doble tesis del paralelismo antitético entre Adán y Cristo (*unus et unus*) y de la solidaridad entre los que nacen de Adán y los que son regenerados por Cristo (*omnes et omnes*), con el pensamiento de que «Cristo murió por los impíos» (Rom 5,6). En su *De meritis et remissione peccatorum*[30], Agustín cita más de cincuenta textos del Nuevo Testamento, que va revi-

26. *Ib.* II,6,6: *OSA*, VI, 389.
27. *Ib.* II,13,14: *OSA*, VI, 399.
28. *Ib.* II,33,38-40,46: *OSA*, VI, 435-449.
29. Pero la distinción entre concupiscencia y pecado original se encuentra por primera vez en el tratado de los *Méritos y perdón de los pecados*: *OSA*, IX, 307.
30. *Ib.* I,27,4054: *OSA*, XI, 261-279.

sando a apropósito de su tema, y algunos otros del Antiguo Testamento, para mostrar la necesidad de la redención por Cristo. He aquí algunos:

- En el Nuevo Testamento:

Adán pecador es «figura del que había de venir» (Rom 5,14), pero también figura de todos sus futuros descendientes.

«La ley de la carne habita en mí, en cuanto que he pecado» (Rom 6,12 y 7,18-20).

«También todos nosotros vinimos a ser, como los demás, por naturaleza (*naturaliter*) hijos de la ira» (Ef 2,3). Agustín interpreta *naturaliter* en el sentido de «por origen» (*originaliter*)[31].

Porque lo mismo que por un hombre vino la muerte, también por un hombre ha venido la resurrección de los muertos. Y como por su unión con Adán todos los hombres mueren, así también por su unión con Cristo, todos retornarán a la vida» (1 Cor 15,21-22). Jesús responde a Nicodemo: «Nadie puede entrar en el reino de Dios si no nace de nuevo» (Jn 3,1-21).

«Y le pondrás por nombre Jesús» (Mt 1,21).

-En el Antiguo Testamento:

«Por la mujer comenzó el pecado; por culpa de ello morimos todos» (Eclo 25,24; cf. Gn 2,9.16-17; 3).

«¿Quién puede decir: "soy puro, estoy limpio de pecados"?» (Prov 20,9).

«Nací culpable; pecador me concibió mi madre» (Sal 51,7).

«Nadie es inocente ante ti» (Sal 143,2).

*Agustín y la interpretación de Rom 5,12*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: S. LYONNET, *Note sur le rôle de Rom 5,12 dans l'élaboration de la doctrine augustinienne du péché originel*, en *L'homme devant Dieu, Mélanges H. de Lubac* I, Paris 1963, 329-342; *Notes complementaires* : Biblica 45 (1964) 441-442; *Augustin et Rom 5,12 avant la controverse pélagienne, À propos d'un texte de saint Augustin sur le baptême des enfants*: NRT 89 (1967) 842-849; *Péché*, en *DBS* VII (1966) 524-561; *Études sur l'Épitre aux Romains*, Ist. Biblico, Roma 1989.– A. VANNESTE, *Le décret du concile de Trente sur le péché originel*: NRT 88 (1966) 581-602.– G. BONNER, *Augustin on Romans 5,12*: Studia evangelica V [*TU* 103], 1968, 242-247.– D. WEAVER, *The Exegesis of Romans 5,12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sinn (the 5th-12th Centuries)*: St. Valdimir's Theological Quarterly 29 (1985) 133-159.

La interpretación que dio Agustín del famoso texto de Rom 5,12 va ligada a la versión latina (llamada *Vetus latina*) que tenía ante la vista[32]. Para comprenderla, conviene cotejar una traducción literal del texto griego con la traducción del texto latino sobre el que trabajaba Agustín:

31. *Ib.* I,21,29-30; II,10,15: *OSA*, XI, 243s y 333; Juliano leía *prorsus*: «absolutamente» o «enteramente»: *Contra Juliano* VI,10,33: *OSA*, XXXV, 873; *Obra inacabada contra Juliano* II,228: *OSA*, XXXVI, 443s.

32. Puede verse la interpretación agustiniana de este texto en *Méritos y perdón de los pecados* I,11,13: *OSA*, IX,219; *Cartas* 157,20: *OSA*, XI, 403; *Matrimonio y concupiscencia*, 22,27,46: *OSA*, XXXV, 362.

| **griego** | **versión latina de Agustín** |
|---|---|
| Así pues, | Así pues, |
| lo mismo que por un solo hombre | lo mismo que por un solo hombre |
| el pecado entró | el pecado entró |
| en el mundo | en el mundo |
| y por el pecado la muerte | y por el pecado la muerte, |
| y de esta forma | y así |
| *la muerte* pasó a todos | [*el pecado*] pasó a todos |
| los hombres, a saber, | los hombres, |
| una vez cumplida la condición | [pecado] en el que (*in quo*) |
| (*eph'ô*) que todos pecaron... | todos pecaron... |

Inmediatamente aparecen dos diferencias entre el texto griego y el texto latino, tal como lo lee Agustín. En primer lugar, Agustín comprende que lo que pasó a todos debido al pecado de Adán no fue la muerte, sino el pecado. Pues bien, el texto griego trae –al menos en la mayor parte de los manuscritos–el término «muerte», mientras que la *Vetus latina* siguió un manuscrito en donde faltaba esta palabra; por eso Agustín comprende «pecado», lectura que expresaba la idea de trasmisión. Incluso le reprochaba a Pelagio que hacía decir a este texto que no era el pecado lo que se trasmitía, sino la muerte física[33].

Por otra parte, el «*eph'ô*» es una expresión propia del griego que tiene un sentido causal: «por el hecho de que todos pecaron». Se trata aquí de los pecados personales de cada uno, a través de los cuales el poder del pecado alcanza a todos los hombres. Pues bien, Agustín, y antes de él Ambrosio, tradujeron la fórmula de manera literal, mediante un relativo «*in quo*», «en el cual», porque el texto que leían no contenía la palabra «muerte». Agustín opina entonces que el antecedente de este relativo es el término de pecado, que lee inmediatamente antes, o el mismo Adán. Comprende entonces: «el pecado de Adán en el que todos pecaron». Pues bien, el griego no permite esta interpretación, ya que el antecedente «*hamartia*/pecado» es femenino, mientras que «*thanatos*/muerte» es masculino.

Históricamente, este texto ha dado lugar a dos tradiciones exegéticas: la tradición griega, que ha recuperado la exégesis contemporánea, y la tradición latina, que influirá en la formalización del dogma en Occidente. Para los Padres griegos, el pecado de Adán abrió la brecha para que la fuerza del pecado entrara en el mundo, como un dique que hubiera cedido y las aguas se hubieran desbordado. Así es como la muerte pasó de Adán a todos los hombres: la muerte física sin duda, pero sobre todo la muerte espiritual y escatológica, la muerte ligada a la privación de la salvación. Esto se produjo «por el hecho de que» todos han pecado. Es a a través de los pecados personales de cada uno como alcanza a todos los hombres el poder del pecado. Se da ciertamente una misteriosa solidaridad en Adán, pero Pablo no dice nada de esta solidaridad.

Para Agustín, por la desobediencia de Adán el pecado alcanzó a todos los hombres, porque todos han pecado en Adán. Agustín lleva aquí a cabo un desli-

33. *Contra dos epístolas de los pelagianos* IV,4,7: *OSA* IX, 615: «Dicen que se ha de entender (en este texto) que no pasó el pecado, sino la muerte».

zamiento a partir de 1 Cor 15,22: «Lo mismo que todos mueren en Adán...». Adán se convierte así de alguna manera en un «universal concreto». Se da una misteriosa inclusión de todos los hombres en Adán: «Todo el género humano estaba incluido en aquel único hombre y, si se prefiere ver en la expresión "en que todos pecaron", no el pecado, sino aquel hombre único, de suerte que todos en aquel único hombre pecaron, todavía se gana en evidencia»[34]. La doctrina occidental se referirá a la lectura de Agustín para el *in quo*, pero el concilio de Trento volverá al texto de la Vulgata, que menciona ciertamente la muerte como objeto primero de la trasmisión.

No obstante, Agustín consideraba solamente Rom 15,2 como un texto de confirmación de la doctrina del pecado, que se mantenía comúnmente en África y en Italia. Su teología no depende de este único argumento: para él es toda la Escritura la que enseña la universalidad de la redención en Cristo y también, por tanto, la universalidad del pecado. Además, no se utiliza el versículo de Rom 5,12 de forma aislada, sino en el contexto de Rom 5,12-19, o sea, en el marco sintético de la regeneración en Cristo:

> «Aquella (la generación carnal) comprende a todos los hombres; ésta (la generación espiritual) a todos los hombres justos; pues, así como nadie es hombre fuera de aquella, así nadie justo fuera de ésta»[35].
>
> La solidaridad con el único Adán y el único Cristo (*unus et unus*) de todos y de todos (*omnes et omnes*) tiene por fundamento la generación que nos hace hombres y la regeneración que nos hace justos[36]. Agustín la aplica incluso a los niños, porque «todo nacido nace condenado, y nadie es liberado si no es regenerado»[37].

## *La argumentación doctrinal de san Agustín*

El argumento fundamental de Agustín, claramente expresado desde el comienzo de la crisis y recordado continuamente, consiste en la confesión de la universalidad de la redención. Todo el Nuevo Testamento nos enseña que Cristo ha venido a salvar a todos los hombres sin excepción. Es un artículo primordial de la fe cristiana. Esto supone que todos los hombres se encuentran en una situación fundamental de pecado:

> «Nuestro Señor Jesucristo vino al mundo en carne y, después de tomar la forma de esclavo, se hizo obediente hasta la muerte de cruz; y con esta dispensación de su gracia misericordiosísima a todos, para quienes, como miembros de su cuerpo se constituyó en cabeza con el fin de que ganasen el reino de los cielos, sólo tuvo la mira puesta en vivificar, salvar, libertar, redimir e iluminar a los que antes, bajo la tiranía del demonio, príncipe de los pecadores, estaban encadenados a la muerte del pecado, a la enfermedad, a la esclavitud, a las tinieblas; y de este modo se hizo mediador entre Dios y los hombres, acabando con la paz de su gracia la enemistad originada por la culpa y reconciliándonos con Dios para la vida eterna, después de habernos libertado de la muerte perpetua que nos amenazaba»[38].

34. *Méritos y perdón de los pecados* I,10,11: *OSA*, IX, 217; *Matrimonio y concupiscencia* II,27,45: *OSA*, XXXV, 361; *Contra dos epístolas de los pelagianos* IV,4,7: *OSA* IX, 615s: *Obra inacabada contra Juliano* II,35-47; *OSA*, XXXVI, 247-259.
35. *Méritos y perdón de los pecados* I,15,19: *OSA*, IX,229.
36. Cf. *Ib.* I,28,55: *OSA*, IX, 281.
37. *Sermón* 294,16: *OSA* XXV, 249.
38. *Méritos y perdón de los pecados* I,26,39: *OSA*, IX,259.

Apoyado en este fundamento soteriológico de la fe, inscrito en el corazón del segundo artículo del Símbolo[39]. Agustín pasa a la práctica del bautismo: la Iglesia bautiza a todos los hombres «para el perdón de los pecados», incluso a los párvulos que no han podido pecar personalmente, según el testimonio de Cipriano y de los Símbolos africanos[40]. Pero ¿para el perdón de qué pecado? Para el perdón del pecado original:

> «Cuando sea copiosamente esclarecido este punto, resaltará la siguiente conclusión: a esta dispensación de Cristo, que es obra de su humildad, no pueden pertenecer los que no tienen necesidad de vida, de salvación, de libertad, de redención, de luz. Ahora bien, el bautismo entra en la economía de esta gracia y por él son sepultados juntamente con Cristo para que se incorporen a él sus miembros, esto es, sus fieles; luego ninguna falta tienen de este sacramento los que no tienen necesidad del beneficio del perdón y de la reconciliación que se hace por obra del Mediador.
>
> Mas como nuestros adversarios nos conceden que los niños deben ser bautizados, pues no pueden oponerse a la autoridad de la Iglesia católica, fundada sin duda en la tradición del Señor y de los apóstoles, han de concedernos que también a ellos son necesarios los mencionados beneficios del mediador, para que, limpios por el sacramento y la caridad de los fieles y unidos de este modo al cuerpo de Cristo o Iglesia, se concilien con Dios y en él sean vivificados y salvos, libertados, rescatados, iluminados.
>
> ¿De qué sino de la muerte, de los vicios, del reato, de la esclavitud y de las tinieblas de los pecados? Mas como los niños por su edad no han podido cometer ninguna falta personal, luego sólo les queda el pecado original (*restat originale peccatum*)»[41].

El argumento de Agustín relaciona, por consiguiente, la afirmación universal de la salvación con la práctica eclesial del bautismo de los párvulos. El movimiento de su pensamiento lo conduce naturalmente a llamar «pecado» a un estado de la humanidad que afecta a todos sus miembros, aunque no implique un acto propio de pecado. Agustín se muestra innovador al pasar formalmente del concepto de «muerte» o de «corrupción» al de «pecado».

Esta visión se inscribe en la temática de los dos Adanes que, a los ojos de Agustín, constituye el centro de la fe cristiana:

> «Pero en la cuestión de los dos hombres, por uno de los cuales hemos sido vendidos bajo el pecado, por el otro somos rescatados de los pecados; por uno hemos sido precipitados a la muerte, por el otro somos libertados a la vida; el primero nos perdió a nosotros en sí mismo, ejecutando su voluntad en lugar de la de aquel por quien había sido enviado; en la cuestión, digo, de estos dos hombres consiste propiamente la fe cristiana»[42].

Al obrar de este modo, el obispo de Hipona se veía llevado a plantearse una serie de cuestiones: si el pecado de la humanidad se refiere al de Adán, ¿de qué naturaleza fue el pecado de Adán? ¿Cuáles fueron las consecuencias de este pe-

39. V. GROSSI, *La liturgia battesimale in s. Agostino, o. c.* ; *La formula "credo (in) remissionem peccatorum" agli inizi della polemica pelagiana, art. cit.*

40. Cf. *DzS* 21s

41. *Méritos y perdón de los pecados* I,26,39: *OSA*, IX,259.

42. *Gracia de Cristo y pecado original* II,24,28: *OSA*, VI, 419.

cado para Adán y para su descendencia? ¿Cuál es la naturaleza de ese estado de pecado que se encuentra en la humanidad, independientemente de todo acto voluntario de pecado? ¿Qué relación existe entre el pecado y su consecuencia, la concupiscencia? ¿Por qué camino se trasmite este pecado?

### *¿Cuál fue el pecado de los orígenes?*

Agustín volvió en tres ocasiones a tratar el tema del origen del pecado y del pecado de los orígenes[43]. Se trata del misterio del «poder de pecar», contrapartida del «poder de no pecar»: el hombre puede fallar, porque es un ser finito; sin embargo, esta finitud no es pecado. El pecado comienza con la actitud que toma el hombre respecto a su finitud. Entonces, ¿cómo pudieron pecar los ángeles y el hombre creado a imagen de Dios? Para Agustín, el pecado del ser totalmente inocente todavía, el pecado «absoluto» en cierto sentido, es a la vez un acto de orgullo y un acto de avaricia. Excluye que el pecado de origen sea un pecado sexual. El orgullo y la avaricia se consideran no solamente en su dimensión moral, sino según la contradicción «ontológica» que constituyen respecto al ser y a la vocación del hombre[44].

«El orgullo es el comienzo de todo pecado» (Eclo 10,15). En efecto, en el hombre es la perversión de la imagen de Dios. En vez de adherirse a Dios en la humildad y en el amor, aceptando recibirlo todo de él, es decir, al mismo tiempo recibirse y recibir de él, el ser pecador quiere apropiarse de los dones de Dios como si los debiera sólo a sí mismo: el alma «pretende hacerse semejante a él, no mediante el auxilio del cielo, sino por su propio esfuerzo y, queriendo ser lo que es Dios, se aparta de él»[45]. Tal es el sentido de la palabra de la serpiente: «Seréis como dioses» (Gn 3,5), palabra que Agustín interpreta como una invitación a una «falsa imitación de Dios»[46].

«Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud perversa consiste en abandonar el principio al que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo [...].

No hubiera, pues, el diablo sorprendido al hombre en un pecado tan claro y manifiesto, que consistió en hacer lo que Dios había prohibido, si él no hubiese comenzado a agradarse ya a sí mismo. Por eso le encantó la idea: *Seréis como dioses*. Y hubieran podido serlo mejor manteniéndose obedientes a su verdadero y soberano principio que constituyéndose ellos mismos principio para sí por la soberbia»[47].

Pero la Escritura dice también: «La raíz de todo mal es la avaricia» (1 Tim 6,10). La avaricia es la otra cara del orgullo, que lo refiere todo a sí. Los dos primeros mandamientos, el amor a Dios y el amor al prójimo, no son más que uno: el amor a sí mismo excluye a la vez a Dios y a los demás. El orgullo es negarse a amar a Dios; la avaricia es negarse a amar al prójimo como a sí mismo. Si el orgullo es el pecado de Adán, la avaricia es el pecado de Caín que mata a su hermano Abel por envidia. Porque la avaricia es la envidia, el deseo de quedarse uno con algo que pertenece a todos. La avaricia es una manera de querer lo universal

43. *Ciudad de Dios* XII-XIV: *OSA*, XVI-XVII, 791-983; *Trinidad* XII,8,13-11,16: *OSA*, V, 673-679 *Génesis a la letra* XI: *OSA*, XV, 111s.
44. Esta sección se inspira en P. AGAËSSE, *o. c.*, 39-46.
45. *Trinidad* X,5,7: *OSA*, V, 589.
46. *Génesis a la letra* VIII,13,1-2: *OSA*, XV, 981s.
47. *Ciudad de Dios* XIV,13,1-2: *OSA*, XVI-XVII, 955-957.

haciéndose uno a sí mismo ese universal. Pero el amor propio es también un amor que se encierra dentro de sí (*amor proprius, amor privatus*), apartándose a la vez de Dios y de los demás.Tocamos aquí un tema fundamental de *La ciudad de Dios*:

> «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial»[48].
>
> «De estos dos amores, el uno es santo y el otro impuro; el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía; el otro que encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho; el uno que está sometido a Dios, el otro en pugna con él»[49].

Cristo es con el ejemplo de toda su vida todo lo contrario del orgullo y de la avaricia: es todo humildad (lo cual representa para Agustín la *kénosis* de Flp 2,7). Es el hombre para Dios y para los demás.

Del orgullo y de la avaricia Agustín ve cómo se derivan todos los pecados que afectan a la humanidad: la mentira, la violencia, el homicidio, etc. Su lectura, llena de una psicología muy realista sobre la dialéctica del pecado en el mundo, es dramatizante y dramática en cuanto al pecado de los orígenes. Es muy diferente de la de un Ireneo[50].

Como contraposición, el drama del pecado de orgullo revela la grandeza de la vocación del hombre y el sentido de su libertad. En el pecado de orgullo está toda la grandeza negativa de la libertad creada para adherirse a Dios. Lo ha subrayado con perspicacia Paul Ricoeur: «En adelante, la metafísica del deseo de Dios sucede a la metafísica de la acción finita. Este giro puede verse en Agustín, en quien la *voluntas* se revela en su tremenda grandeza, en la experiencia del mal y del pecado; la libertad tiene el poder de negar el ser, de "declinar" y de "fallar", de "apartarse" de Dios, de "volverse hacia" la criatura; ese terrible poder –ese "poder-pecar"– es la marca del infinito sobre la libertad»[51].

*Las consecuencias del pecado para Adán y para la humanidad*

Por su pecado pierde el hombre un aspecto vital de su relación con Dios que se llama «gracia». Esta pérdida va acompañada de un desorden de la naturaleza y, en particular, de una desorientación del deseo, que Agustín llama «concupiscencia». El hombre pasa entonces por la experiencia de que el pecado lo ha trasformado: está como «caído sobre sí mismo» y se encuentra en una contradicción existencial respecto a lo que es. Llevado por el deseo de Dios, se ve entonces separado de Dios, en manos de su propia finitud y condenado al repliegue sobre sí mismo. Es en adelante un ser «herido». El castigo del pecado no es obra de una punición arbitraria de Dios, sino el fruto normal e intrínseco del pecado. Pero el castigo del pecado es todavía pecado. Agustín está tan convencido de esta solidaridad entre el pecado y la consecuencia del pecado que llama espontáneamente

48. *Ib.* XIV,28: *OSA*, XVI-XVII, 985.
49. *Génesis a la letra XI*,15,20: *OSA*, XV, 1133.
50. Cf. *infra*, 149-151.
51. P. RICOEUR, art. *Liberté*, en *Encyclopaedia Universalis*, t. 9 (1968) 984.

pecado al desorden que sigue al pecado. Su vocabulario, que llama pecado a la concupiscencia, se recogerá en la tradición teológica y doctrinal y estará en el origen del contencioso entre Lutero y el concilio de Trento en el siglo XVI.

Esta contradicción establece al hombre en una esclavitud de lo creado y de lo finito. En su búsqueda indefinida de las cosas, busca su bien en lo que hoy se llama el «mal infinito». Se aliena a sí mismo, viviendo a la puerta de su propia casa, con el deseo ilusorio de un placer que retrocede ante él como un espejismo, ya que en definitiva no puede gozar más que de Dios. El desorden no está en las cosas, que son buenas, sino en el apego desordenado que las diviniza.

*Pecado y concupiscencia*

Agustín, comentando un texto joánico (1 Jn 2,16), habla de una triple ambición: la de la carne, la de los ojos y la de las riquezas. Pero concede el lugar más importante a la concupiscencia carnal (*libido*), que podría traducirse como «desorden del deseo sexual»[52]. Sus experiencias jugaron ciertamente un papel en su reflexión teológica. En efecto, la sexualidad es para él un lugar donde el hombre pasa por la experiencia de una pérdida de control sobre sí mismo. No es sólo el impulso sexual el que cae en un cierto desorden, sino que el acto conyugal, incluso en el más santo de los matrimonios, hace entrar en una dinámica que, a partir de un momento determinado, se escapa de la libertad de los esposos. Éstos son conducidos entonces por el instinto.

En su controversia con Juliano de Eclana, Agustín endurece sus posiciones hasta la paradoja, en unas fórmulas extremas que tendrán una gran influencia en Lutero. Piensa sin duda que la sexualidad era un bien antes de la caída. Pero la aparición de la concupiscencia (*libido*) es obra del pecado, que establece en el hombre un dualismo e invierte la relación original entre el espíritu y el cuerpo, tal como se vivía antes en la gracia. La concupiscencia es la perversión de una sexualidad originalmente buena. La experiencia muestra que la *libido* dejada a sí misma conduce al pecado a quienes la obedecen. Por tanto, si la concupiscencia se define como la autonomía de la función sexual respecto al espíritu e incluso como una desobediencia de la carne al espíritu[53], es un mal y una corrupción. Para Juliano, por el contrario, la concupiscencia es un bien querido por Dios para la reproducción de la especie. Juliano dirá entonces: se puede usar bien de un bien, o mal de un bien; Agustín responde: no se puede más que usar bien de un mal, o mal de un mal[54]. Este punto tendrá una función capital en la representación que se hace Agustín de la trasmisión del pecado original.

El pecado original y la corrupción que es su consecuencia para la naturaleza humana son, sin embargo, para el obispo de Hipona dos cosas distintas. La «concupiscencia» es el signo manifiesto e incluso «eficaz», del pecado original. Nace del pecado e inclina al pecado, pero solamente si triunfa[55], llamándose en ese caso concupiscencia victoriosa (*concupiscentia victrix*)[56].

52. Este sentido de *libido* se encuentra ya en Cicerón.
53. *Matrimonio y concupiscencia* I,6,7: *OSA*, XXXV, 254s.
54. *Ib.* II,19,34 y 21,36: *OSA*, XXXV, 346s y 349.
55. *Ib.* I,23,25: *OSA*, XXXV, 279s.
56. *Ib.* I,14,16; *OSA*, XXXV, 267s.

### *Un «estado» de pecado sin «acto» de pecado*

Agustín es perfectamente consciente de que la relación que existe entre el pecado-acto y el pecado-estado o el pecado-corrupción es analógica. El pecado se define normalmente por su carácter voluntario: no hay pecado si uno no peca por su propia voluntad. Pero hay también un estado de pecado que es la consecuencia del acto de pecado, ya que el pecado deja sus huellas en el ser y en la libertad del que lo ha cometido. Este estado de desorden interior, de incapacidad para hacer el bien de forma seguida, ligado a la separación de Dios, es una consecuencia del pecado y conduce al pecado. Este estado que al comienzo de su carrera Agustín llamaba todavía muerte, luego lo llamó pecado, siguiendo a Ambrosio.

¿Está entonces libre de todo carácter voluntario este estado de pecado? De hecho, hay en todos los hombres una connivencia con ese estado por la sencilla razón de que todos son pecadores. Esta connivencia mantiene en el hombre una tendencia al pecado, activa y libremente ejercida:

> «A su vez, todo hombre es Adán, ya que repite su primera rebeldía y ésta entraña las mismas consecuencias. Al nacer, trae ya la miseria de Adán, pero añade algo a ella con su mala vida [...]. De Adán procede Adán, y de Adán se originan muchos pecados. Todo el que nace, nace de Adán, condenado de condenado y, viviendo mal, añade pecados sobre Adán»[57].

Este texto tiene el mérito de dar cuenta de la situación paradójica del pecado original en la humanidad: la hace a la vez víctima y cómplice del mal que la aflige. Agustín habla, pues, de la naturaleza humana trasmitida por Adán pecador como de una «naturaleza viciada,... cambiada en peor» (*natura vitiata..., in deterius commutata*)[58]. Esta expresión quedará recogida en los concilios.

Pero ¿cómo es que el pecado cometido por uno ha podido dejar huella en los demás? Agustín utiliza aquí la analogía del hábito. La experiencia nos enseña que la dialéctica del pecado encuentra su fuente en unos primeros actos pecaminosos que traen consigo una tendencia al pecado y que están en el punto de partida de un hábito o costumbre. El obispo de Hipona piensa que el pecado de los orígenes introdujo en la humanidad un «hábito de pecado»: la concupiscencia es en cierto modo a la especie lo que el hábito es al individuo.

### *La trasmisión del pecado original*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel, o. c.*, 69-85.– P. F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.– G. FOLLIET, *"Trahere/contrahere peccatum". Observations sur la terminologie augustinienne du péché, art. cit.*– G. SFAMENI GASPARRO, *Il tema della concupiscenza in San Agostino e il tema dell'enkrateia*; Augustinianum 25 (1985) 155-183.

57. *Comentarios a los salmos* 132,10: *OSA*, XXII, 475.

58. Se encuentra esto con frecuencia en la obra antipelagiana: por ejemplo, *Gracia de Cristo y pecado original* II,35,40: *OSA*, VI, 439; *Matrimonio y concupiscencia* II,34,57; *OSA*, XXXV,382s. Cf. M. STROHM, *Der Begriff der "natura vitiata" bei Augustin*: ThQ 135 (1955) 184-203.

La discusión con Pelagio se refería no solamente a la universalidad del pecado en el mundo, sino también al hecho de «recibirlo» (*trahere*) de Adán. Pelagio opinaba que cada uno imita a Adán con su propia libertad. Apoyándose sobre todo en el texto de Rom 5,12-14, Agustín lo explicó por los conceptos de *trasmisión del pecado* cometido por obra de Adán, «figura del que tenía que venir» (Rom 5,14)[59], un pecado que se contrae por *propagación* y a través de la *generación*.

Las afirmaciones del obispo de Hipona son muy claras y están ligadas a su concepción del papel permanente de la concupiscencia mala en la generación: «Yacen bajo el yugo del pecado original que contrajeron por nacimiento (*generatione traxerunt*)»[60]; «el mal original no viene del matrimonio, sino de la concupiscencia de la carne»[61]. Así pues, el movimiento de concupiscencia que acompaña a todo acto de generación trasmite el pecado original de los padres a los hijos, lo cual explica que los padres bautizados engendren hijos sometidos al pecado. Se trata, por tanto, de algo «recibido» de Adán a través de la generación carnal, como si se tratara de una enfermedad contagiosa que afecta a la naturaleza humana.

*Reflexiones críticas*

Dada la influencia que el pensamiento de Agustín ejerció sobre la formulación de la doctrina del pecado original en la Iglesia, no es inútil realizar un discernimiento sobre los puntos que ésta no ha canonizado nunca. La idea de la presencia de todos los hombres en Adán, convertido en términos modernos en un «universal concreto», tantas veces repetida en Agustín, no es aceptable[62], ya que convierte de algún modo al primer hombre en el único pecador y en la totalidad de la humanidad. Hemos visto que esta idea surgió como un desarrollo de la interpretación de Rom 5,12. Pero la Iglesia, que citará este versículo en una versión muy próxima a la de Agustín, no recogerá esta interpretación. Es posible leer la afirmación del pecado original en el texto paulino, sin caer en este tipo de representación.

Por otra parte, la doctrina de Agustín sobre la concupiscencia, en la que privilegia la de la carne en detrimento de las otras formas (ambición de poder, de honores, de bienes materiales, etc.) encierra una exageración manifiesta. Particularmente, se equivoca al identificar el impulso sexual con la concupiscencia en cuanto mal y al ver siempre un mal en el ejercicio del matrimonio y la generación de los hijos. Esta idea pesará profundamente en la cultura cristiana occidental. Pero la Iglesia no ha ratificado nunca este punto de vista en sus decisiones oficiales.

La tradición agustiniana tiene el mérito de poner fuertemente de relieve la solidaridad universal del género humano. Arraigada en la *naturaleza* y en el lugar

59. Comentando Rom 5,14 («la prevaricación de Adán, figura del que tenía que venir»), Agustín da cuatro interpretaciones diversas: cf. O. WERMELINGER, *Rom un Pelagius*, *o. c.*, 22, n.95; TH. S. DE BRUYN, *Pelagius's Interpretation of Rom 5,12-21. Exegesis within the Limits of Polemic*: Toronto Journal of Theology 4 (1988) 30-43.

60. *Corrección y gracia* 13,42: *OSA*, VI, 191 (se ha modificado parcialmente la traducción).

61. *Contra Juliano* III,24,54: *OSA*, XXXVI, 635.

62. Cf. P. AGAËSSE, *o. c.*, 78.

de la generación, esta unidad es también la de una *vocación* a la co-responsabilidad de las libertades. Cuando esta unidad se rompe, esta ruptura afecta en cierto modo al destino de cada uno. Esta unidad de la humanidad precede a cada existencia individual y establece una solidaridad que sitúa a cada uno en una necesidad radical de salvación. La solidaridad en el pecado es la otra cara de la solidaridad en la gracia salvadora de Cristo. Cada uno de lo seres humanos entra en esta solidaridad por el mero hecho de nacer en esta humanidad.

## 5. Los primeros documentos eclesiales

En el contexto del pensamiento de Agustín conviene analizar las dos decisiones eclesiales que se tomaron al final de la primera fase de la crisis pelagiana y que están ampliamente condicionadas por la persona y la teología del obispo de Hipona. Se trata del concilio de Cartago y de la carta llamada *Tractoria (¿Tractatoria?)* del papa Zósimo, dos documentos fechados en el año 418.

### *El concilio de Cartago del año 418*

El concilio general de África, celebrado en Cartago el mes de mayo del 418, reunió a unos 200 obispos y publicó 9 cánones[63] que, prácticamente, pusieron punto final a la controversia pelagiana después de casi ocho años de discusiones (411-418).

El canon 1 es la repetición del primer punto del decreto de 411:«Quienquiera que dijere que el primer hombre Adán fue creado mortal, de suerte que, tanto si pecaba como si no pecaba, tenía que morir en el cuerpo [...], sea anatema»[64]. Aquí se precisa solamente que la muerte física guarda relación con el pecado de Adán, pero no se habla de una condenación a una muerte eterna.

El canon 2 del 418 corresponde a los puntos 2-3-4 del año 411 sobre el bautismo de los niños «para el perdón de los pecados». Conviene citarlo por entero, ya que lo recogerá luego el concilio de Trento:

> «Igualmente plugo que quienquiera niegue que los niños recién nacidos del seno de sus madres no han de ser bautizados, o dice que, efectivamente, son bautizados para remisión de los pecados, pero que de Adán nada traen del pecado original (*nihil ex Adam trahere originalis peccati*) que haya de expiarse en el lavatorio de la regeneración; de donde consiguientemente se sigue que en ellos la fórmula del bautismo "para la remisión de los pecados" ha de entenderse no verdadera, sino falsa: sea anatema.
>
> Porque lo que dice el Apóstol: "Por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así a todos los hombres pasó, por cuanto en aquel todos pecaron" (cf. Rom 5,12), no de otro modo ha de entenderse que como siempre lo entendió la Iglesia católica por el mundo difundida. Porque por esta regla de la fe, aun los niños pequeños que todavía no pudieron cometer ningún pecado por

63. Se discute tanto sobre el número exacto de obispos que intervinieron como sobre el número de los cánones (9, 9 o 11), debido a la diversidad que existe entre las diferentes colecciones. Véase la introducción de Ch. Munier en *CCSL* 149 y, para el texto, *ib.*, 69-77.

64. *DzS* 222; *MI* 39-40.

sí mismos, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron»[65].

Sobre el pecado original, el concilio de Cartago no va más lejos que el sínodo anterior, tanto en lo que respecta al empleo de la terminología como en lo relativo a la afirmación de su trasmisión. Condena la idea pelagiana de que los niños «no reciben de Adán nada que sea pecado original». A partir de este momento, la expresión técnica relativa al pecado que engloba a la humanidad entera será «pecado original» (*originale peccatum*), en el sentido de «pecado originado». Su vinculación con el pecado de los orígenes se expresará con estas palabras: «recibir de Adán» (*ex Adam trahere*)[66]. Es la adquisición privilegiada de una expresión técnica, relativa a un pecado que afecta a la humanidad entera: todo hombre que nace contrae el «pecado original».

El canon 2 indica también el texto bíblico principal en el que se basa, a saber el de Rom 5,12. Se le cita en la versión latina que había manejado Agustín, donde figura el famoso «*in quo*»: Adán, «en el que todos pecaron». Bajo la influencia de Agustín, se aplica al caso de los párvulos este versículo paulino que se refiere normalmente a los adultos, para probar la existencia en ellos del pecado original. El recurso a la interpretación de la Iglesia «por el mundo difundida» supera el caso de la interpretación agustiniana: es preciso retener la exégesis griega –que hemos visto cómo era sensiblemente distinta– por el mismo título que la exégesis latina y el versículo de Rom 5,12 debe comprenderse en este contexto.

El canon 3 del año 418 corresponde al punto 5 del año 411 sobre la unicidad del reino de los cielos y de la vida eterna. Los cánones 4-5-6 del 418 se refieren a la necesidad de la gracia. Pero en los tres anatemas de estos cánones no se hace alusión a la «naturaleza viciada», aun cuando se dan ciertos paralelos con el tratado *De gratia Christi et de peccato originali* (413) de Agustín. Los cánones 7-8-9 del año 418 desarrollan el punto 6 del 411 sobre la «impecabilidad»[67].

Sobre los puntos clave de la doctrina del pecado original, el concilio de Cartago del 418 recoge las posiciones de Agustín, hasta el punto de que se considera al obispo de Hipona como el primer responsable de las decisiones tomadas, por lo que se le acusó de haber impuesto su teología a la Iglesia. En realidad, el concilio se muestra más retraído en el tema del modo de trasmisión del pecado original, en el sentido de un «traducianismo» causado por Adán, como lo explica Agustín en sus escritos. Afirma solamente que el pecado es contraído por todo hombre que nace.

### *La carta* Tractoria *del papa Zósimo (año 418)*

La carta *Tractoria* de Zósimo, fechada en verano del 418, puede relacionarse con el concilio de Cartago de aquel mismo año[68]. Pedía que todos los obispos firmasen las decisiones tomadas en este concilio. Pero es menos técnica. En efecto,

65. *DzS* 223: *MI* 40.
66. Sobre esta terminología, cf. G. FOLLIET, *Trahere/contrahere peccatum*, *art., cit.*
67. Estudiaremos este concilio al hablar de la gracia, *infra* 235-236.
68. Cf. Cf. MUNIER, art. *Zosime*, en *DSp* XVI (1994) 1651-1658.

en los fragmentos de que disponemos el pecado de la humanidad se expresa en términos más genéricos:

> «Por su muerte (la de Cristo) se rompe aquella cédula (*illud chirographum*) de muerte, introducida en todos nosotros por Adán y trasmitida a toda alma; aquella cédula –decimos–, cuya obligación contraemos por descendencia»[69].

Así pues, la muerte de Adán se trasmite a la humanidad «por descendencia» o «por propagación», expresión que sustituye a las palabras de «pecado original» del concilio de Cartago. Respecto a las afirmaciones de este Concilio, la carta *Tractoria* contiene tres peculiaridades:

– Todo niño que viene a este mundo está de alguna manera ligado al pecado de Adán. En esta perspectiva se lee Rom 5,12. Sin embargo, la *Tractoria* no habla formalmente de «pecado», sino de «muerte contraída por descendencia». Según algunos teólogos, solamente en este sentido habría aprobado Zósimo el concilio de Cartago[70].

– El concilio de Cartago habla de «generación» (can. 2), para explicar el vínculo con el pecado de Adán, mientras que la carta *Tractoria* utiliza el término de «propagación» o, según algunos manuscritos, el de «ramificación» (*propago* = brote, retoño, linaje, raza), para intentar ya de alguna manera interpretar el hecho de la trasmisión.

– El concilio habla en el can. 1 de la muerte física como efecto del pecado original, mientras que en la *Tractoria* el término «muerte» es más amplio.

En estas consideraciones sobre la relación entre Adán y la humanidad, el vínculo más notable entre los dos documentos es la referencia al texto de Rom 5,12, leído según la interpretación de san Agustín. Era éste un medio de excluir la lectura pelagiana, que comprendía que «todos se han hecho mortales porque han pecado como Adán» o, en otras palabras, que «el que peca imita a Adán en el mal ejemplo de su trasgresión, pero sin que haya nacido en pecado».

Después del 418, se criticó la *Tractoria* de Zósimo; entre los que se negaron a firmarla estaba Juliano de Eclana, calificado por Agustín de «arquitecto del dogma pelagiano». Agustín quiso por tanto reafirmar la existencia del pecado original. Fue entonces cuando se polarizó la cuestión, como hemos visto, en el modo de trasmisión de la herencia de Adán, en la naturaleza de la concupiscencia y en la comprensión del daño producido en la naturaleza concreta del hombre. Los términos ya utilizados de «generación» y «propagación» indicaron en adelante no ya el simple hecho de «recibir» (*trahere/contrahere*) algo negativo de Adán, sino el camino mismo de la trasmisión. En la versión agustiniana, el pecado original se trasmite por la generación de la carne, atenazada desde entonces «naturalmente» por la ley de la concupiscencia[71]. En Occidente, después de la muerte de san Agustín no encontrará ya mucho eco una discusión semejante sobre la naturaleza de la concupiscencia.

69. *DzS* 231: *MI* 43; en los escritos de Agustín, bajo el nº 190: *CSEL* 57, 159; cf. los fragmentos que ofrece O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius*, o. c., apéndice V, 306-307.

70. F. FLOËRI, *Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel*, en *Augustinus Magister* II, Études augustiniennes, Paris 1955, 755-761; III, 261-263.

71. Cf. N. CIPRIANI, *Un altra traccia del Ambrosiaster in Agostino:* De peccatorum meritis *2,36,58-59*: Augustinianum 24 (1984) 515-525.

*Objeciones y respuestas en tiempos de Agustín*

Las soluciones adoptadas por el concilio de Cartago del año 418 en la cuestión del pecado original estaban, por tanto, sacadas esencialmente de Agustín, considerado como el primer responsable de las decisiones tomadas. Un juicio semejante fue la fuente de toda una serie de críticas contra la teología del obispo de Hipona. Por encima de todo, en virtud de su concepción de la gracia de Dios, se le acusó de vulnerar y hasta de anular por completo la libertad del hombre[72]. Más aún, como hablaba de esta gracia siguiendo el modelo del bautismo de los niños, se le acusó además de hacerla depender de su visión del «pecado de origen». Esto no estaría ya en conformidad con la tradición, sino más bien con su propia versión del problema del mal, que no deja de plantear dificultades. Su argumentación sobre el pecado original estaría basada en un modo de pensar «traducianista» respecto al alma, aunque sin excluir la explicación creacionista. En último análisis, si nos atenemos a la acusación de su contemporáneo Juliano de Eclana, esto no sería más que una afirmación del principio maniqueo sobre el mal, al que se había adherido Agustín en su juventud.

A estas insinuaciones respondió Agustín a partir del año 426 articulando sus explicaciones en tres puntos principales. En primer lugar, las indicaciones que había dado sobre la cuestión pelagiana eran decisiones del concilio de Cartago, y no una opinión personal suya, más o menos discutible. Así se lo explicó él mismo a los monjes de Adrumeto que habían ido a verlo a Hipona, entregándoles, además del tratado *De gratia et libero arbitrio* para el abad de su monasterio, una copia de otros documentos de la Iglesia de África.

En segundo lugar, los sacramentos de la Iglesia se administran en conformidad con lo que significan. En el caso del bautismo administrado a los párvulos para el perdón de los pecados, se trata de una sólida tradición: ya lo había afirmado Cipriano, tomándolo del fundamento de la Iglesia[73]. Objetivamente y por necesidad el bautismo supone un vínculo con el «pecado de origen»: Adán era ciertamente «figura del que había de venir» y de la humanidad entera (Rom 5,14).

Finalmente, como principio metodológico, Agustín sugería que no se introdujeran cambios en el plano pastoral mientras los problemas en juego siguieran discutiéndose en teoría.

Concretamente, las explicaciones de Agustín tendían a desplazar el problema del terreno ascético y sacramental al terreno antropológico y al del libre albedrío y de la libertad. Al precisar cómo la gracia de Cristo ayuda al libre albedrío del hombre, «curvado» (*incurvatum*) por la herencia de Adán, Agustín profundizó en la noción del «pecado original» en cuanto tal y de su trasmisión. Mientras que antes de la polémica pelagiana, e incluso después de ella, había utilizado el concepto de «naturaleza viciada» como arma contra los maniqueos, en la cuestión del origen del mal (*unde malum*). El mal es *corrupción* y todo mal, incluso el mal original, procede de la voluntad del hombre, de la corrupción presente en el mundo precisamente por el pecado del hombre; por eso sólo Dios está fuera de toda corrupción.

72. Cf. *infra*, 225-230.
73. *Sermo* 294,20: *OSA* XXV, 25s.

Agustín no dejó de repetir que su doctrina sobre el pecado original era la de la Iglesia y que él sólo daba una versión teológica del mismo. Por ejemplo, dos años antes de su muerte escribió:

> «Esos hermanos nuestros, hacia quienes se muestra tan solícita vuestra piadosa caridad, han llegado a creer con la Iglesia de Cristo, que todo el género humano nace sujeto a la culpa del primer Adán, de la que nadie puede libertarse si no es por la justicia del Adán segundo [...]».
>
> «A este tiempo de la inhabitación del alma en el cuerpo pertenece también lo que los pelagianos niegan, pero la Iglesia de Cristo afirma, es a saber: el pecado original»[74].

Sin embargo, en su última obra declaraba: «Yo no quiero que nadie siga mis sentencias más que cuando estoy y están ciertos de su verdad»[75]. Por consiguiente, no canonizaba en todos sus puntos su manera de pensar.

## II. LA TRADICIÓN DOCTRINAL PRE-AGUSTINIANA SOBRE EL PECADO EN LA HUMANIDAD

El estudio de la tradición teológica pre-agustiniana sobre el «pecado original» nos conduce a tres dossiers: el de la tradición griega, desde Ireneo hasta Cirilo de Alejandría; el de la tradición latina, especialmente Ambrosio y el Ambrosiaster, debido a su posible influencia sobre Agustín; y finalmente los escritos del mismo Agustín antes de que empezara la polémica pelagiana (año 411).

### *¿Enseña la Escritura el «pecado original»?*

> INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: A. M. DUBARLE, *Le Péché originel dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1958 (²1967).- L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible - Kippur - Eucharistie.* 1. *L'Ancien Testament;* 2. *Le Nouveau Testament*, Aubier, Paris 1960-1961.– S. LYONNET, *Das Problem der Erbsünde im NT*: Stimmen der Zeit 180 (1967) 33-39.– P. LENGSFELD, *Adam et le Christ, La typologie Adam-Christ dans le N. T. et son utilistion dogmatique par M. J. Scheeeben et K. Barth*, Aubier, Paris 1970.– P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'epître aux Romains*, Desclée, Paris 1973.– L. SCHEFFCZYK. *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, en *Handbuch der Domengeschichte,* II, Fasz. 3a, Herder, Freiburg 1981.

Vale la pena evocar una cuestión previa al empezar el estudio de la tradición más antigua. El estudio de la controversia pelagiana ha mostrado hasta qué punto el debate emprendido por Agustín se refería a la interpretación de los textos de la Escritura. Pero la terminología del pecado original está evidentemente ausente de estos textos, sin hablar de la conceptualización que se irá elaborando progresivamente a lo largo de los años. Por tanto, la cuestión está en saber si está allí presente la idea de una situación colectivamente pecadora de la humanidad y si se advierte algún vínculo entre esa situación y el pecado de los orígenes. La tesis

74. *Predestinación de los santos* 1,2 y 12,24: *OSA* Vi, 475 y 521.
75. *Don de la perseverancia* 21,55: *OSA* VI, 647.

que opina que la Escritura nada dice de este punto parece ser al menos una grave simplificación de la cuestión.

Ya en el Antiguo Testamento se encuentra la convicción de que el pecado de la humanidad se remonta a los orígenes y que acarreó graves consecuencias en las relaciones del hombre con Dios; estas consecuencias se expresan en el relato de la caída a través de un juego de símbolos elocuentes. Entonces, el mundo del hombre es un mundo en donde prolifera el pecado: el pecado reina no solamente entre las naciones, sino también en el pueblo elegido, en el pueblo de Israel, que desde su nacimiento volvió a vivir, con el episodio del becerro de oro, la experiencia dolorosa de un nuevo pecado «de los orígenes». Toda la historia de este pueblo será la de una alianza tumultuosa, marcada periódicamente por su infidelidad, que siempre se encargaron de denunciar los profetas. El pecado, o la iniquidad, no es solamente una peripecia periódica; es una situación constante, «congénita», que se perpetúa de generación en generación: «Hemos pecado contra el Señor, nuestro Dios, nosotros y nuestros padres desde nuestra juventud hasta hoy» (Jr 3,25); «Hemos pecado, igual que nuestros antepasados; hemos cometido delitos y maldades» (Sal 106,6)[76].

En el Nuevo Testamento es especialmente elocuente la enseñanza de Pablo por el cuadro que traza de la universalidad del pecado en el mundo, tanto entre los judíos como entre los paganos (Rom 1-2) y por su cuidado de señalar que todos los hombres, encerrados en el pecado, necesitan la salvación traída por Cristo (Rom 3,22-24). Fue él el primero en desarrollar una historia antitética del pecado y de la salvación, centrada en la figura de los dos Adanes, y el que atribuyó al primero de ellos la entrada del pecado en el mundo (Rom 5,12-14). Esto sigue en pie aun cuando no se interprete este texto según la lectura que hizo de él Agustín.

Incluso en los evangelios, donde nunca se toca formalmente este tema, algunas palabras de Jesús encierran alusiones a los primeros capítulos del Génesis. Su respuesta a la pregunta planteada por los fariseos sobre el derecho a repudiar a la esposa manifiesta que «al principio no fue así». Por tanto, la ley de Moisés tiene en cuenta la «dureza de corazón» del pueblo elegido. Pero la intención original de Dios sobre el hombre, tal como había salido de sus manos, era la del matrimonio indisoluble (Mt 19,3-9). Por tanto, ocurrió algo que explica la situación presente de la humanidad y algunas prescripciones de la ley[77]. Lo mismo se sugiere en la parábola de la cizaña y el buen grano, que es un resumen de la historia del Reino desde su comienzo hasta el fin. Jesús predica además la conversión y se presenta como aquel que ha venido por los pecadores y no por los justos, lo cual es una manera de decir que los que pretenden ser justos no lo son en realidad. Al mismo tiempo que denuncia el pecado en todas sus formas, Jesús revela la misericordia infinita de Dios con los pecadores. En Juan encontramos radicalizada esta situación de pecado: Jesús es el cordero de Dios que «quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Por tanto hay algo más que una multitud de actos pecadores; se trata de una situación fundamental de pecado que afecta a la humanidad y se opone al anuncio del reino de Dios. El diálogo de Jesús con Nicodemo, que propone

76. Cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Cerf, Paris 1983, 15.- El mismo tema en P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* 2. *La simbólica del mal*, Taurus, Madrid 1969.

77. Cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, o. c., 105-108.

un nuevo nacimiento de agua y de Espíritu necesario para entrar en el reino de Dios, debe comprenderse en este contexto, cuando establece una oposición entre lo que es carne y lo que es espíritu (Jn 3,5-6). El Jesús del evangelio de Juan hace remontar el origen del pecado al diablo, «homicida desde el principio», «mentiroso y padre de la mentira» (Jn 8,44), y acusa a sus contrincantes de tenerlo por padre. Se alude aquí a una cierta serpiente, tentadora desde los orígenes (y sin duda a Sab 2,24). Así pues, el pecado de la humanidad en su relación con los orígenes aparece como el horizonte en el que se inscribe la predicación de la salvación traída por Jesús.

## 1. Pecado de los hombres y pecado de Adán en los Padres Griegos

**Indicaciones bibliográficas**: H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967.– M. Hauke, *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehere (Irenäus - Origenes - Kappadozier)*, Bonifatius, Paderborn 1933.– D. Weaver, *The Exegesis of Romans 5,12 among the Greek Fathers and its implication for the Doctrine of Original Sin (the 5th-12th Centuries)*: St. Vladimir's Theological Quarterly 29 (1985) 133-159.

Lo que correspondía a la expresión latina de «pecado de origen», que se hizo técnica en la Iglesia en tiempos de Agustín, se exponía antes de él dentro del marco de la catequesis bautismal sobre el Símbolo, a propósito de las palabras que expresaban la finalidad soteriológica del acontecimiento de Jesús: «Se encarnó por nuestra salvación». La reflexión cristológica intentaba comprender que, por su encarnación, el Verbo había asumido una humanidad real y no solamente una «apariencia», como decían los docetas, o un «cuerpo celestial», como querían los gnósticos. Se vio llevada entonces a profundizar directamente en la relación de Cristo con el Adán del Génesis, creado a imagen y semejanza de Dios. Por este camino cristológico y soteriológico se llegó, sobre todo entre los padres capadocios y contra Apolinar, a la conclusión de que el verbo encarnado es «de la misma masa» que Adán (es decir, que es en todo un hombre), excepto en el pecado. Este inciso, «excepto en el pecado», se refería naturalmente a la idea del vínculo de la naturaleza humana con el pecado de Adán[78].

En este marco soteriológico, los temas principales que hacían reconocer un vínculo negativo entre Adán y su descendencia se derivaban de los capítulos 2-3 del Génesis, que hablan del jardín-paraíso, de la caída en el pecado acompañada de la expulsión de ese paraíso y de la promesa de un redentor. Así pues, estos tres elementos expresan de forma estructurada la condición original de la humanidad, su caída y su posibilidad de volver a la condición primera del paraíso. Habría que considerar también la exégesis de Job 14,4, donde se habla del nacimiento en la impureza. Las antítesis Adán/Cristo y Eva/María pondrán de relieve otros elementos.

M. Hauke ha organizado de alguna manera el material patrístico de la forma siguiente: los Padres apologetas muestran cómo, en Adán pecador, el hombre ha

78. Por ejemplo, Basilio de Cesarea, *Homilia contra calumniatores*: *PG* 31, 1493c-1496a.

perdido su semejanza original con Dios. Las predicaciones pascuales del siglo III tienen como tema «la herencia de los hijos de Adán» y la expresión «pecado antiguo». Orígenes relaciona estrechamente tres temas: el paraíso y la caída de nuestros primeros padres, las consecuencias de la caída, su remedio. Los Padres capadocios, particularmente san Basilio, muestran con insistencia cómo, en virtud de su vínculo con Adán, la humanidad se ha alejado de Dios. Se encuentra en la ascesis y en la vida monástica una indicación del camino que lleva de nuevo al paraíso perdido. Por su parte, Gregorio de Nisa empieza a hablar de un «pecado de naturaleza».

*Melitón de Sardes y las homilías pascuales*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua* (ed. J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA), EUNSA, Pamplona 1975.– *Homélies pascales I. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hyppolite* (ed. P. NAUTIN): *SC* 27,1950.– A. GRILLMEIER, *Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos. Ein neues Beispiel griechischer Erbsündenlehre aus frühchristilicher Zeit*: Scholatik 20-24 (1949) 481-502.– R. CANTALAMESSA, *La Pasqua ritorno alle origini nell' Omelia Pasquale dello Pseudo-Ippolito*: La Scuola Cattolica 95 (1967) 339-368; *L'Omelia in Sanctum Pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1967.

Entre los documentos griegos del siglo II, la homilía pascual de Melitón de Sardes nos ofrece una buena indicación sobre la catequesis relativa al pecado que afecta a la humanidad. Figura entre la primeras reflexiones teológicas sobre el pecado de Adán en relación con el estado de la humanidad. Como es normal, esta catequesis habla sobre todo de Cristo y de la redención que nos trae; a partir de aquí, habla también de la naturaleza humana que tiene necesidad de ser redimida, ya que ha heredado (*klèronomia*) de Adán la muerte, la impureza, etc., y de Cristo la vida[79].

Hablando así del misterio pascual –que, para la tradición asiática, significaba el sufrimiento de Cristo, ya que hacía derivar el término Pascua de *paschein*, sufrir[80]–, Melitón explica el sufrimiento humano como fruto del primer pecado que se nos narra en la Escritura[81]. Relaciona así a la humanidad con nuestros primeros padres. La situación de Adán pecador se convierte en la de cada uno de los seres humanos: «eran arrastrados por el pecado (*hamartia*) tiránico»[82], por la perdición (*apoleia*) heredada de aquel que fue el primero en la serie de los hombres. Melitón precisa que esta *perdición* es la del mundo, debida a la tiranía del pecado, del que nos libera la Pascua del Señor. En efecto, después de su desobediencia, el hombre fue arrojado fuera del paraíso a este mundo visible y se queda encerrado

79. MELITÓN, *Homilía sobre la pascua* 46-71: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 171-186.
80. Sobre la etimología de este sentido de la palabra «pascua», cf. Ch. MOHRMANN, *"Pascha, passio, transitus". Études sur la latin des chrétiens,* I. Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1958, 205-222; B. BOTTE, *Pascha*: L'Orient Syrien 8 (1963) 213-226; H. I. DALMAIS, *Pâques*, en *DSp*, t. XII/1 (1984) 171-182.
81. *Homilía sobre la Pascua* 46-56: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 171-177.
82. *Ib.* 50: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 173.

en él como en una «cárcel de condenados» (*desmôtèrionkatadikôn*)[83]. Este término evoca una prisión para personas culpables. Y es solamente Cristo, el único Justo, subraya Melitón, el que libera a los condenados[84]. Para que sea justa esta penalidad, tiene que corresponder a un motivo de culpabilidad.

Los elementos más interesantes de la reflexión teológica de Melitón sobre la herencia de una falta original, y no solamente de una pena, se encuentran en sus consideraciones sobre la tiranía del pecado que oprime al hombre. Según su expresión, «en toda alma imprime el pecado su huella (*ikhnos*)[85]. Este último término hace pensar en la señal que dejan los pasos del hombre al andar. El poder del pecado (*hamartía*), semejante a una persona siempre presente en el mundo de los hombres a medida que van naciendo, pasa sobre ellos, dejándoles su huella y marcándolos con su señal. De esta forma se ven arrastrados a las pasiones y a la muerte, tanto física como espiritual. En toda alma ha dejado su huella el pecado, afirma perentoriamente Melitón para concluir su explicación del desorden de la naturaleza física y moral que reina en la vida humana: el hombre está bajo el poder del mal y de la muerte, porque está sometido a la dominación de la *hamartia*, que ha entrado en el mundo por obra de Adán[86].

Melitón refleja muy bien la opinión que seguían entonces los grupos encratitas[87], que veían la primera consecuencia del pecado de Adán en la generación. Por ella habrían entrado en el mundo la muerte y todos los demás males. El obispo de Sardes parece inclinarse entonces por la idea de que el pecado de Adán fue de orden sexual.

A esta expresión de la huella dejada en el alma por el pecado, Melitón le da una mayor precisión, meditando en lo que deja en esa misma alma la regeneración por Cristo. El obispo de Sardes ve en el hombre dos modos diversos de existencia, que dependen de dos huellas o firmas (*sphragis*): la del pecado y la del bautismo, lo cual conduce a las oposiciones entre esclavitud y libertad, tinieblas y luz, muerte y vida, tiranía y realeza eterna[88]. Melitón hablaba en el marco de la

83. *Ib.* 48: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 171. La idea del hombre arrojado al mundo como a una cárcel es platónica. Refleja además la concepción judeo-cristiana del mundo, según la cual el paraíso se encuentra fuera de la tierra. Así pues, Adán expulsado del paraíso es arrojado al mundo, «sometido a las leyes de hierro de las potencias subterráneas, abrogadas por la resurrección de Cristo»: Pseudo-Crisóstomo, *Homilia* 5,3: *SC* 187, 1972, 322.– Cf. P. I. DE VUIPPENS, *Le Paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*. Libr. Saint-François, Paris 1925. Con este contexto del *desmoterion katadikon* se puede relacionar la *massa luti, massa peccati, massa peccatorum* de Agustín. Cf. «(Cristo), librándonos mediante tal beneficio del piélago de este mundo, nos eligió y predestinó antes de la constitución del mismo»: *Don de la perseverancia* 13,33: *OSA*, VI, 613.

84. *Homilía sobre la pascua* 101: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 211.

85. *Ib.* 54: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 175.

86. *Ib.* 49; 54-56; 102: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 171-173; 175; 211.

87. *Ib.* 49: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 1711-173. Quizás era lo mismo que pensaban Ireneo (*AH* III,22,4: Rousseau, 385; *Demostración* 14: Romero Pose 88) y Clemente de Alejandría (*Protrepticon* 11,111: *SC* 2 bis, 179; *Stromata* III,17,103,1: *GCS* 15, 243). La tradición encratita decía que el árbol del paraíso era el símbolo de la experiencia sexual, y que ése fue el pecado de Adán y Eva. Cf. F. BOLGIANI, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, en *Atti dell' Accademia di Torino* 91 (1956/57) 349-419; 96 (1961/62) 537-604. Esta idea de la generación ligada al pecado original tuvo luego en el cristianismo un desarrollo importante, hasta la doctrina de su «trasmisión por generación».

88. *Homilía sobre la Pascua* 68: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 183.

retórica asiática, que procedía sobre todo por imágenes y conceptos opuestos. Establece una oposición evidente entre la *signatio* de la *hamartia*, que deja su sello en el hombre, y la del bautismo, destinada a rescatar al hombre en su alma y en su cuerpo. Este punto aparece más claro todavía cuando habla de la liberación que Cristo nos ha traído:

> «[Por su pascua, Cristo] nos libró de la servidumbre del mundo como de la tierra de Egipto; nos desató de los lazos de la esclavitud del demonio como de la mano del faraón, y selló nuestras almas con su propio Espíritu y los miembros de nuestro cuerpo con su propia sangre»[89].

Las oposiciones entre esclavitud y libertad, tinieblas y luz, muerte y vida, tiranía y realeza, eran temas propios de la catequesis bautismal; pero no tenían solamente un valor simbólico o el sentido alusivo que hoy tienen. Melitón se expresaba con la ayuda de un lenguaje tipológico y en el marco de una historia que tiende a su consumación. Veía, por ejemplo, en la salvación de los primogénitos israelitas un efecto del cumplimiento de la Pascua, a diferencia de los egipcios que perdieron a todos sus primogénitos por no estar iniciados en el misterio pascual[90]. Participando por el bautismo de la Pascua de Cristo, los catecúmenos obtienen una misma salvación[91].

Esta realidad histórica y tipológica pasará a continuación al principio teológico del realismo sacramental, que recibirá aplicaciones particulares, primero a propósito de la eucaristía y más tarde, en Agustín, en la polémica donatista a propósito de los sacramentos en general (los donatistas consideraban ante todo como inválidos los sacramentos del bautismo y del orden, cuando eran administrados por pecadores), y luego en la polémica pelagiana, a propósito del bautismo de los párvulos.

En el texto de Melitón de Sardes, todavía queda por determinar la naturaleza de la huella que deja el pecado en el alma del hombre; hay que verla ciertamente en relación con el pecado de Adán[92]. ¿Pero se trata de una pena hereditaria o de una falta hereditaria (*Erb-Schuld oder Erb-Sünde?*), como precisa bien A. Grillmeier[93]. Recordemos que una pregunta tan concreta no se planteó hasta comienzos del pelagianismo. Anteriormente, a propósito del hilo que liga a Adán con sus descendientes, no tenemos más que las indicaciones de la catequesis de Melitón. Si las indicaciones de este último no pertenecen a un esquema teológico muy evolucionado, tal como lo comprende A. Grillmeier, tampoco hay que minimizarlas, como se inclina a hacer O. Perler. Grillmeier ve la perdición del hombre después de Adán como un elemento de la herencia de Adán, que comporta una «deuda» lejana que le hizo «contraer la muerte», y una «deuda» cercana, que son

89. *Ib.* 67: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 183.
90. *Ib.* 16-17: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 153.
91. *Ib.* 56: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 175s.
92. Lo mismo puede decirse de la homilía *Sobre la santa pascua* del anónimo del siglo IV: «El antiguo pecado, alimento original de la muerte»: SC 27, 184. Satanás lo encuentra en cada uno de los hombres; sólo lo busca en vano en el cuerpo de Cristo. El «perdón de los pecados» de la homilía de Melitón 103: J. IBÁÑEZ - F. MENDOZA, 213; y del anónimo, 44: *SC* 27, 164, tiene entonces una relación indudable con el bautismo: se trata del perdón de todos los pecados, incluido el que nos vincula con Adán, y es difícil limitar semejante perdón a los pecados personales solamente.
93. Cf. A. GRILLMEIER, *Das Erbe der Söhne Adams in der Homilia de Passione Melitos, art. cit.*

los pecados personales. Concluye entonces que se da una relación «en el género de la causa eficiente» entre el pecado de Adán y el nuestro. O. Perler, por el contrario, escribe de forma más expeditiva: «Parece ser que Melitón no habla del pecado original propiamente dicho»[94]. Lo mínimo que hay que conceder es que las categorías de la catequesis de Melitón están abiertas a la interpretación teológica del pecado original, tal como se le comprendió después de él, en la época de la polémica pelagiana.

Todos estos testimonios relativos a la catequesis bautismal, aunque pertenecen a unas categorías más generales y todavía poco evolucionadas teológicamente, llevan a la misma conclusión: hay una huella del pecado en el hombre, precisamente porque es hijo de Adán.

*De los apologistas al optimismo antropológico de Ireneo*

Si atendemos al testimonio de los apologistas, los encontramos ocupados a todos ellos en justificar el misterio cristiano frente a los judíos, los paganos y los gnósticos. Su reflexión se centra en la economía de la salvación ofrecida por Jesús, el Cristo, situado en una relación filial única con Dios[95]. Pero ¿en qué consiste esta salvación? Trae consigo, sin reducirse a ello, la liberación de una situación global de pecado que afecta a la humanidad, situación que guarda relación con la falta de Adán. Justino habla entonces del «género humano que había caído desde Adán en la muerte y en el error de la serpiente, cometiendo cada uno el mal por su propia culpa»[96]. Justino es el primero en establecer el paralelismo Eva y María, que se inserta en el paralelismo paulino entre Adán y Cristo, a fin de mostrar que la obediencia de María tenía que poner fin a la desobediencia de Eva, considerada no ya como un acto personal de la madre de los vivientes, sino como obra de la humanidad en general sometida a la ley de la muerte:

> «Sabemos, por otra parte, que nació de la virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella [...]. Y de la virgen nació Jesús [...] , por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte a todos los que se arrepienten de sus malas obras y creen en Él»[97].

Encontramos una concepción análoga en Taciano, que excluye incluso de la salvación a Adán, el primer pecador[98], y en Teófilo de Antioquía, que anuncia el pensamiento de Ireneo, presentando el pecado de Adán como el de un niño[99].

94. S. GRILLMEIER, *art. cit.*: O. Perler, en la edición de Melitón: *SC* 123, nota 395 al nº 54.
95. Cf. t. I, 120-141.
96. *Diálogo con Trifón* 88,4: *PApol* 460.
97. *Ib.* 100,4-5: *PApol* 478-479.
98. Cf. *Discurso contra los griegos* 7 y 11: *PApol* 580 y 586s.; cf. A. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Alcan, Paris 1903, 117 y 123.
99. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Tres libros a Autólico* II,25-26: *PApol* 816-818.

A finales del siglo II había unos cuantos elementos claros para Ireneo, obispo de Lión pero salido de la tradición asiática. A la luz de su doctrina de la recapitulación de todas las cosas en Cristo, es decir, en una perspectiva soteriológica[100], habla de la situación pecadora de la humanidad y del pecado de los orígenes. Utilizando los paralelismos entre Adán y Cristo, Eva y María, paralelismos que se harían clásicos a propósito del pecado original, afirma:

> «Si esta seducción de la que fue desgraciadamente víctima Eva, virgen en poder de su marido, quedó disipada por la buena nueva de la verdad magníficamente anunciada por el ángel a María, virgen también en poder de un marido [...]; y por tanto, una vez más, si el pecado del primer hombre fue curado por la recta conducta del Primogénito, si la astucia de la serpiente fue vencida por la sencillez de la paloma y si de este modo se rompieron los lazos que nos sometían a la muerte, son necios todos los herejes, ya que ignoran la "economía" de Dios»[101].

Así pues, al recapitular en sí todas las cosas, recapituló también la guerra que que tenemos librada con nuestro enemigo:

> «Provocó y venció a aquel que al comienzo, en Adán, nos había hecho cautivos, y puso los pies sobre su cabeza, según aquellas palabras de Dios a la serpiente que nos refiere el Génesis [...] De este modo, lo mismo que por la derrota de un hombre nuestra raza descendió a la muerte, también por la victoria de un hombre nos hemos levantado a la vida; y lo mismo que la muerte había triunfado sobre nosotros por un hombre, también nosotros hemos triunfado de la muerte por un hombre»[102].

El lenguaje utilizado por Ireneo para expresar la herencia de Adán en la humanidad es el de la muerte, pero de una muerte concebida como una «cautividad», tanto espiritual como física:

> «Habiendo realizado el Padre de todas las cosas la encarnación de su Hijo y habiendo hecho aparecer así un nacimiento nuevo, para que, lo mismo que habíamos heredado la muerte por el nacimiento anterior, heredásemos también la vida por este nuevo nacimiento»[103].

Porque esta situación de muerte es también una situación de desobediencia objetivamente pecadora. Cristo «recapituló por su obediencia en el leño, la desobediencia que se había cometido por el leño»[104], es decir, dio la vuelta a una situación de enemistad entre Dios y el hombre, cambiándola en situación de comunión. Del mismo modo el tentador, verdadero iniciador del pecado por su mentira, «al persuadirle la desobediencia al mandato divino, provocó su propia ruina al mismo tiempo que hacía al hombre pecador»[105].

Antes de Agustín, Ireneo es también el que se expresó más claramente sobre el pecado de los orígenes. Rebate primero la afirmación de Taciano para quien Adán no se salvó, sino que sólo se salvaron sus descendientes. Responde enton-

100. Cf. t. I, 139-141.
101. Ireneo, *AH* V,19,1-2: Rousseau, 626.
102. *Ib.* V,21,1: Rousseau, 629-630.
103. *Ib.* V,16,1: Rousseau, 571-572.
104. *Ib.* V,19,1: Rousseau, 626.
105. *Demostración de la predicación apostólica* 16: Romero Pose, 93

ces que el designio de Dios no podía detenerse al llegar de Cristo hasta Adán, como si hubiera fracasado: el nuevo Adán salvó al primero. Dentro de esta perspectiva soteriológica aborda el relato de Gn 3.

El verdadero responsable del pecado de Adán es la serpiente corruptora. Fue ella la que «injustamente precipitó en la trasgresión» al hombre y a la mujer y les dio la muerte, «so pretexto de inmortalidad», prometiéndoles que serían como dioses, algo que no estaba ni mucho menos en su poder[106]. Por tanto, el pecado de Adán es el de una autonomía rebelde, basada en una mentira. Ireneo lo llama *apostasía*. Pero procede desde fuera del hombre; es obra de un contagio y de la tentación de la serpiente. A través de su pecado, Adán «perdió su espíritu ingenuo e infantil y llegó a pensar en el mal»[107]. Se trata de un pecado de infancia, que se sitúa al comienzo de la educación del hombre en la libertad[108]. En este pecado Adán es a la vez culpable, por desobedecer, y víctima, por haber quedado cautivo. Es un vencido que ha caído bajo un poder injusto, él y toda su descendencia, ya que ha engendrado a sus hijos «en esta cautividad».

Por eso Ireneo subraya la indulgencia de Dios para con Adán pecador: no lo maldice. El hombre tendrá solamente que trabajar duramente la tierra y la mujer tendrá que dar a luz con dolor. La maldición recae en la serpiente. Adán y Eva, que no son maldecidos, «no morirán de forma definitiva», sino que serán castigados para que no menosprecien a Dios. Mucho más severo se muestra Ireneo con Caín, objeto de la maldición divina. Por su parte, Adán manifiesta un sentimiento de confusión y, al saber que ha faltado, se ve movido al arrepentimiento. Dios expresa entonces su longanimidad con él: «Dios sintió odio por aquel que había seducido al hombre, mientras que con el hombre que había sido seducido fue sintiendo poco a poco piedad»[109]. Echó a Adán del paraíso, para detener la trasgresión y para que el pecado no fuera incurable. La muerte será también una pena medicinal: hace cesar el pecado, para que el hombre muera a ese pecado y viva para Dios. Ireneo insiste finalmente en el protoevangelio de Gn 3: la enemistad entre la mujer y la serpiente anuncia «el fruto del parto de María»[110]. Así pues, el clima del pensamiento de Ireneo sobre el pecado en la humanidad es mucho menos trágico que el de Agustín. Ese pecado no es una catástrofe; es una peripecia, grave sin duda, pero un tanto inevitable y previsible, dada la debilidad del hombre en sus comienzos; una peripecia que deja al hombre capaz de usar de su libertad y cuya salvación conseguida en Cristo cede en honor y en triunfo del hombre. Ireneo la integra de alguna manera en la dinámica del crecimiento de la humanidad hacia Dios.

### *Orígenes: del pecado pre-cósmico al bautismo de los niños*

En la tradición alejandrina, Clemente de Alejandría es también testigo de un pecado de Adán, considerado como el de un «niño pequeño de Dios» que sucum-

106. *AH* III,23,1: Rousseau, 387.
107. *AH* III,23,5: Rousseau, 390.
108. *AH* IV,38,11-3: Rousseau, 551-553.
109. *AH* III,23,6: Rousseau, 391.
110. *AH* III,23,7: Rousseau, 391.

be a su capricho[111]. Aquel gran especulativo que fue Orígenes se enfrentó con el tremendo problema del origen del mal en el mundo, con la intención de responder al dualismo gnóstico. En su primera obra importante, *Tratado de los principios*, presenta el mal como fruto de un acto de libertad de las criaturas espirituales que tuvieron que enfrentarse con una opción. Las almas humanas preexistentes se hicieron culpables de pecado y descendieron entonces a unos cuerpos carnales, por el doble título de un castigo y de una prueba para reconquistar la inocencia inicial. Esta idea, de tipo platónico, aparece en la exégesis que hace Orígenes de los seis días de la creación. Orígenes lee el texto del *Génesis* como una gran alegoría de sentido misterioso. Ya sabemos que, en su concepción, la imagen de Dios no reside más que en el alma y en el espíritu del hombre[112]. La situación carnal del hombre no intervino más que después del pecado: aquellas túnicas de piel con que Dios revistió a Adán y a Eva simbolizan este cuerpo carnal.

Orígenes se enfrenta también con los textos de la Escritura que evocan la purificación de la mujer que ha dado a luz:

> «Creo que están aquí contenidos ciertos misterios ocultos y que hay algún secreto misterioso, en virtud del cual "la mujer que concibe de un semen y da a luz" es llamada "impura" y, como culpable de un pecado, recibe la orden de ofrecer una víctima "por el pecado", para quedar así purificada (cf. Lv 12,7). Además, del mismo que nace, tanto si es niño como niña, la Escritura declara: "No está limpio de mancha; su vida fue la de un día" (Job 14,4-5)»[113].

Después de citar varios textos de la Escritura que evocan la situación pecadora del hombre desde su nacimiento (en particular Sal 51,7; Job 14,4-5), el Alejandrino enlaza con la práctica eclesiástica del bautismo de los párvulos, en la que ve por otra parte una «tradición apostólica»[114]:

> «Se puede añadir además que hay que buscar por qué motivo, siendo así que el bautismo de la Iglesia se da para el perdón de los pecados, se da también a los niños pequeños según la práctica de la misma Iglesia: seguramente, si no hubiera nada en los niños que tenga que ver con el perdón y la indulgencia, parecería superflua la práctica del bautismo»[115].

No anda aquí Orígenes muy lejos del gran argumento doctrinal de Agustín, aunque su reflexión se presenta como obra de una investigación teológica personal sobre un punto todavía poco marcado por las decisiones eclesiales. En sus *Homilías sobre Lucas* llega incluso a decir que el mismo Jesús tuvo necesidad de ser purificado de la «mancha» –distinta del pecado– que contrajo por el simple hecho de haberse encarnado en un cuerpo de hombre[116].

En lo que nos queda de su exégesis de Rom 5,12, Orígenes comprende el famoso *eph'ô* en sentido causal: por un solo hombre entró el pecado en el mundo,

111. Clemente de Alejandría, *Protrepticon* 11,111: *SC* 2 bis, 179-180.
112. Cf. *supra*, 85-87.
113. Orígenes, *Homiliae in Leviticum* VIII,2: *SC* 287 (1981), 17.
114. Id., *Comment. in Romanos* V,9: *PG* 14, 1047bc.
115. Id., *Homiliae in Leviticum* VIII,3: *SC* 287, 21; cf. XII,4: *SC* 287, 1177-179.
116. *Homiliae in Lucam* XIV,3-5: *SC* 87, 219-223, donde Orígenes vuelve sobre el bautismo de los niños «para el perdón de los pecados», que él interpreta de las «manchas» contraídas al nacer.

por el hecho de que todos han pecado. La mayor parte de los Padres griegos conservará esta interpretación. Pero esto no se opone a la idea de la trasmisión de un castigo:

> «Está escrito que, cuando Adán pecó, el Señor lo arrojó del paraíso de delicias y que fue aquello el castigo de su pecado, que pasó sin duda alguna a todos los hombres. En efecto, todos han sido puestos en este lugar de humillación, en este valle de lágrimas, bien porque todos los hijos de Adán estaban en sus riñones y fueron expulsados con él del paraíso, bien porque cada uno de nosotros fue desterrado personalmente y ha recibido su condenación de una manera que no sabemos decir y que sólo Dios conoce»[117].

Este texto traduce una vez más la reflexión de Orígenes sobre la Escritura. Lo que pasó de Adán a sus descendientes fue el «castigo», no formalmente el pecado. El autor vacila entre dos explicaciones: una que anuncia la de Agustín y que ve a todo el género humano presente ya en los «riñones» de Adán; y otra que parece referirse a la caída de nuestras almas.

La Iglesia no mantuvo nunca esta última teoría; se mostró incluso severa con la memoria de Orígenes, sospechando que había sido hereje en este punto, de forma muy anacrónica por otra parte, ya que era consciente de que no había entonces ninguna enseñanza eclesial firme en esta materia. La enseñanza del Alejandrino no pretende «bordar» sobre los dos aspectos del pecado original (originante y originado) una doctrina completa y articulada en sus diversos elementos; cae en algunas vacilaciones y ambigüedades; se trata de una búsqueda en continuo devenir. Pero por muchas de las intuiciones que tuvo, especialmente en lo que se refiere al estado pecador de la humanidad, la distinción esbozada entre «mancha» y «pecado» y el bautismo de los párvulos, anuncia algunos de los puntos centrales de la doctrina que habría de venir después.

### *Las catequesis griegas de los siglos IV y V*

Habría que evocar aquí los testimonios de los otros alejandrinos, Atanasio y Cirilo en particular, así como el de los Capadocios[118]. Pero damos la prioridad a las catequesis bautismales, que representan el mejor punto de orientación para la doctrina que era común en los siglos IV y V en Oriente.

Cirilo de Jerusalén es un pastor que enseña a los catecúmenos los fundamentos de la fe cristiana, sin especulaciones de ningún tipo. Cuando tiene que invitar a su auditorio a la penitencia, habla del pecado y de su fuente en la voluntad del hombre. Pero en el origen de todo está el «depravado instigador, el diablo, el padre del mal...; por causa suya fue expulsado nuestro primer padre Adán del paraíso y cambió éste, del que brotaban frutos admirables, por una tierra que le ofrecía espinas»[119]. Por su astucia «hemos perecido engañados [...], caímos [...], estamos cojeando [...], estamos muertos»[120]. Cirilo –que rechaza expresamente la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia y la caída de las almas[121]– enseña que la encar-

117. *Comment. in Romanos* V, 4: *PG* 14, 1029.
118. Cf. H. RONDET, *Le péché originel, o. c.*, 101-120.
119. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis bautismales* II,4: ed. C. ELORRIAGA, DDB, Bilbao 1991, 65.
120. *Ib.* II,5: Elorriaga, 66.
121. *Ib.* IV,19: Elorriaga, 110s.

nación fue el remedio contra la presencia del pecado en el mundo, pecado que no solamente comenzó con el engaño de Adán y Eva por el enemigo, sino que continuó con Caín, con los hombres que vivían en tiempos del diluvio y hasta con Israel; presenta entonces el pecado de la humanidad como un dato universal, como una herida total que va «de los pies a la cabeza»[122]. Cirilo recoge además el paralelismo antitético entre Adán y Cristo[123].

Juan Crisóstomo es también un pastor y un catequeta. Cuando comenta desde la cátedra el Génesis, habla del paralelismo entre Adán y Cristo a partir del árbol del jardín y del árbol de la cruz:

> «El primer árbol introdujo la muerte en el mundo; el segundo nos ha dado la inmortalidad. Uno nos echó del paraíso, el otro nos conduce al cielo. Aquel, por una sola trasgresión, condenó al desgraciado Adán al castigo más afrentoso; éste nos descarga del peso de un gran número de pecados y nos devuelve la confianza en Dios»[124].

La oposición entre los dos Adanes se encuentra de nuevo en su comentario a Rom 5,12-14 (donde el *eph'ô* se lee según la tradición griega). Juan entra totalmente en la antítesis de la muerte y de la condenación por uno solo y de la justicia por uno solo, pero tropieza ante la fórmula «por la desobediencia de un solo hombre, la multitud se ha vuelto pecadora» (Rom 5,19):

> «Al pecar éste y al haberse hecho mortal, no es inverosímil que los que han salido de él se hagan también mortales; pero que por la desobediencia de uno los otros se hagan pecadores, ¿dónde está la lógica? Porque se pensará que nadie debe sufrir el juicio, a no ser que haya sido él mismo pecador. ¿Qué significa entonces este término "pecadores"? Me parece que esto quiere decir sujetos al castigo y condenados a muerte»[125].

Es ésta la dificultad que volverá a surgir en todos los debates sobre el pecado original. Crisóstomo responde a ella con el vocabulario clásico de Oriente: se trata de una solidaridad en el castigo y la muerte, no en el pecado propiamente dicho. Pero el término «muerte» es más denso para él que para nosotros y traduce una situación objetiva de mal. Por su parte, el término «pecado» no puede referirse más que a un acto y no a un estado.

Más embarazoso resulta sin duda alguna este pasaje de las *Catequesis bautismales* relativo al bautismo de los niños:

> «¿Viste cuán numerosos son los dones del bautismo? Por más que muchos crean que solamente tiene uno, el perdón de los pecados, sin embargo nosotros hemos enumerado hasta diez honores.
>
> Ésta es, pues, la razón por la que incluso bautizamos a los niños, aunque no tienen pecado, para que se les añada la santificación, la justicia, la adopción filial, la herencia, el hermanazgo, el ser miembros de Cristo y el convertirse en morada del Espíritu»[126].

122. *Ib.* XII,5-7: Elorriaga, 247-250
123. *Ib.* XIII,28: Elorriaga, 276 ; XV,31: Elorriaga, 306.
124. JUAN CRISÓSTOMO, *Homiliae in Genesim* XVI,6: *PG* 53,133.
125. ID., *Homiliae in Romanos* X,2-3: *PG* 60, 477.
126. ID., *Catequesis bautismales* III,6: *SC* 50, 153-154: figura como *Catequesis* 7 en la trad. de A. VELASCO, Ciudad Nueva, Madrid 1988, 131

Los niños no tienen pecados. Este texto resultaba evidentemente difícil y los pelagianos recurrieron a él en contra de Agustín. Éste respondió que, como Crisóstomo utiliza el plural, se trata simplemente de los pecados personales, que están ausentes de los niños, como es lógico. Pero a juicio de A. Wenger, esta explicación no es satisfactoria. Hay algunos otros textos del Crisóstomo que van en este sentido, cuando habla de la inocencia y de la justicia del alma de los niños[127]. Podría comprenderse entonces que opinaba que no tienen «pecado», ya que este vocabulario no estaba aún adquirido a propósito del pecado original; pero parece negar además la existencia de toda corrupción (*phthora*), lenguaje oriental para expresar la herencia de la falta de Adán en la humanidad. Sin embargo, el mismo Crisóstomo, que no dice que haya que suprimir los exorcismos para el bautismo de los niños[128], afirma a continuación en la misma homilía:

> «Una sola vez vino Cristo: encontró nuestro eterno pagaré, el que Adán escribió. Éste comenzó la deuda; nosotros fuimos luego aumentando el préstamo con nuestros pecados. Allí había maldición, pecado, muerte y condena de la ley; todo esto lo abolió Cristo, y nos perdonó»[129].

Agustín responderá a sus adversarios citando justamente este pasaje, que expresa muy bien la deuda contraída por el pecado de la humanidad que comenzó con el de Adán. El pensamiento de la escuela de Antioquía no es del todo coherente en este punto. Paradójicamente, Juan Crisóstomo, cercano a Agustín en el tiempo, está más lejos de su doctrina que un Orígenes[130].

Teodoro de Mopsuestia es quizás el que inspiró a Rufino el Sirio y a Juliano de Eclana. Los catálogos antiguos de sus obras le atribuyen un escrito *Contra los que dicen que el pecado está innato en la naturaleza*[131]. Parece ser que no admite un pecado originado en Adán, sino solamente pecados «por imitación» de Adán. No obstante, también para él la falta de Adán introduce en «la carne» un elemento de debilidad que afecta a toda la descendencia e «inclina» al pecado[132].

## 2. Pecado de los hombres y pecado de Adán en los Padres Latinos

Los principales autores latinos que hay que considerar antes de Agustín son Tertuliano para la cuestión del traducianismo, Cipriano para su concepción del contagio en el que nacemos de Adán, y finalmente Ambrosio y el Ambrosiaster, que son los que están más cerca de la comprensión que presenta Agustín del pecado original, así como del conjunto de la argumentación patrística que se desa-

127. Cf. la nota 2 de A. Wenger en *SC* 50, 154.
128. Cf. H. Rondet, *o. c.*, 146.
129. *Catequesis bautismales* III,21: *SC* 50, 163: trad. A. Velasco, 138
130. Sobre el pensamiento de Crisóstomo a propósito del pecado original, cf. F. J. Thonnard, *Saint Jean Chrysostome et saint Augustin dans la controverse pélagienne*: Revue des études byzantines 25 (1967) (= Mélanges V. Grumel), vol. 2, 189-218.
131. Cf. J. M. Lera, *Théodore de Mopsueste*, en *DSp* XV (1991) 387.
132. Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*: Studi e Testi 141, Vaticano 1948, 98-99.

rrolló en el siglo V[133]. A continuación, después de presentar al primer Agustín, prestaremos una atención especial a la comprensión de su demonología.

*El traducianismo de Tertuliano*

El traducianismo es la teoría según la cual el alma humana no es creada por Dios para cada ser humano, sino que se trasmite de padres a hijos a partir del alma del primer hombre. Tertuliano defendía el traducianismo de las almas en virtud de la imposibilidad que sentía su época en concebir un ser existente sin cuerpo. En una célebre definición del alma, afirma no solamente que ésta es «corporal», es decir una realidad sustancial representada como una especie de cuerpo sutil, sino además que el alma de cada uno «proviene de una sola (*ex una redundantem*)»[134], la que había recibido en la creación el soplo de Dios. Se trasmite a partir del padre: en el acto de la generación, el alma del padre deja escapar algo de sí misma[135].

Semejante teoría podía aplicarse fácilmente a la trasmisión del pecado original. Tertuliano opina que los hijos de Adán nacen marcados por una mancha y permanecen bajo el poder del demonio. Ocurre esto no sólo con los hijos de los paganos, sino también con los de padres bautizados. Utiliza ya la expresión «alma pecadora»:

> «Toda alma está relacionada con Adán hasta que se relacione de nuevo con Cristo; está manchada mientras no se ponga en relación con Cristo; es pecadora, porque está manchada»[136].

Tertuliano habla igualmente de un «vicio de origen» (*vitium originis*)[137]. Este término dice más que muerte y menos que pecado en el sentido personal de la palabra: expresa la objetividad de un mal.

En su libro sobre *La carne de Cristo*, Tertuliano recoge el paralelismo que establecía Ireneo entre Eva y María, subrayando que el misterio de la regeneración bautismal va ligado a la generación virginal de Jesús, que le permite liberar de sus manchas a los demás hombres:

> «Así es el nuevo nacimiento por el que el hombre nace en Dios, después de que Dios nació en el hombre, tomando la carne de la antigua semilla sin la semilla antigua, a fin de devolverle su forma por la semilla nueva, es decir espiritual, y purificarla quitándole las manchas de su vida antigua»[138].

Los maniqueos utilizaron mucho el traducianismo para explicar la trasmisión del principio del mal o de las tinieblas, ligada al elemento material. La cuestión del origen del alma ocupará a Agustín casi toda su vida, precisamente por estar relacionada con la trasmisión del pecado original. Por mucho tiempo sintió la ten-

133. G. MASCHIO, *L'argomentazione patristica di S. Agostino nella prima fase della controversia pelagiana* (412-418): Augustinianum 26 (1986) 459-479.

134. TERTULIANO, *De anima* 22,2: *CCSL* II, 814.

135. *Ib.* 27,6: *CCSL* II, 823.

136. *Ib.* 40,1: *CCSL* II, 843. La continuación del texto se presta a discusión debido a una posible negación: «*(nec) recipiens ignominiam ex carnis societate*».

137. *Ib*, 41,1-2: *CCSL* II, 844.

138. *Caro Christi* 17,3: *SC* 216, 281.

tación del traducianismo y se mostrará perplejo ante la alternativa entre el traducianismo y el creacionismo (concepción según la cual el alma es creada directamente por Dios en cada nacimiento)[139]. Con frecuencia Juliano de Eclana acusará a Agustín de seguir siendo maniqueo. La objeción pelagiana contra un nacimiento en el pecado original era realmente clara y cristalina: si el alma es creada por Dios, nace sin pecado; si no, se cae en el error maniqueo de considerar el alma como un cuerpo, y el pecado como fruto del cuerpo y no del alma[140].

Aunque no logró encontrar una solución definitiva para el problema del origen del alma, Agustín explicó católicamente el pecado original, tanto en la hipótesis traducianista como en la hipótesis creacionista. Le quedaba sólo por explicar por qué los niños, hijos de padres bautizados, nacen con el pecado original, a pesar de que el de sus padres se había ya perdonado en su propio bautismo.

*Cipriano y el bautismo de los niños*

En su carta al presbítero Fido, relativa a varias cuestiones sobre el bautismo de los niños, Cipriano, testigo de la práctica africana, afirma en particular que no hay que privar a los niños del bautismo y habla con toda claridad de la relación del bautismo con el perdón de los pecados, aunque éstos son exteriores al propio niño y son únicamente el fruto de una herencia que procede de Adán por contagio:

> «Si se concede también (el bautismo) a los mayores pecadores y a los que mucho han pecado antes contra Dios, si después han creído, y nadie es impedido del bautismo y de la gracia, ¡cuánto más no debe ser privado el niño recién nacido que no ha pecado, fuera del contagio de la muerte antigua, contraído por haber nacido de Adán según la carne (*secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit*), que se acerque con toda facilidad a recibir el perdón de los pecados, por eso mismo que se le perdonan los pecados no propios, sino ajenos!»[141].

Agustín citará íntegramente en varias ocasiones esta carta[142], ya que la afirmación de Cipriano tiene una gran importancia para su tesis sobre la realidad del pecado original en la humanidad y su consecuencia necesaria para el bautismo de los niños. Más tarde, en el punto culminante de la polémica pelagiana, recurrirá de nuevo a la carta de Cipriano, que expresaba la fe de los obispos reunidos en concilio.

En su libro sobre *Los méritos y el perdón de los pecados*, Agustín no cita más que a Cipriano y a Jerónimo (a este último a propósito de su polémica contra Joviniano), entre los autores específicamente cristianos, no ya como autoridades ca-

139. Cf. A. SOLIGNAC, *Créatianisme et traducianisme*, en P. AGAËSSE, *o. c.*, 119-121.

140. Cf. la cita del *Comentario a las epístolas de san Pablo de Pelagio* en *Méritos y perdón de los pecados* III,3,5: *OSA* IX , 407 s.

141. CIPRIANO, *Cartas* 64,5: *Obras*, BAC, 617s.

142. AGUSTÍN, *Méritos y perdón de los pecados* III,5,10: *OSA* IX, 413s. Agustín apela con frecuencia a esta carta, por ejemplo *Carta* 166,8,23-24: *OSA* VI, 487s, del año 415, dirigida a Jerónimo; *Contra dos epístolas de los pelagianos* IV,8,23: *OSA* IX, 641s. Sobre la autoridad de Cipriano en Agustín, cf. J. BORD, *L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin*: RHE 18 (1922) 445-469.

nónicas, sino como testigos de la tradición de la Iglesia sobre el bautismo y el pecado original[143].

*Ambrosio y el Ambrosiaster*

Ambrosio y el autor desconocido, cuyas obras figuraron entre las del obispo de Milán antes de que se le diera la calificación de *Ambrosiaster*, serán las fuentes más cercanas de Agustín en la cuestión del pecado original. «Ambrosio habla del pecado y de sus consecuencias al estilo de los Capadocios, sobre todo de Basilio y Gregorio Nacianceno, como si Adán fuera nosotros mismos»[144]. Representa por tanto un eslabón entre la teología griega del siglo IV y Agustín. «El pecado de Adán fue un pecado de orgullo, pero este pecado fue nuestro pecado, ya que Adán está en cada uno de nosotros. Esta idea se afirma con decisión en el comentario a san Lucas a propósito de la parábola del hijo pródigo. El hombre herido y dejado por muerto es Adán, es la humanidad pecadora»[145]. A propósito del bautismo, Ambrosio escribe por ejemplo:

> «"El que se ha lavado no necesita comenzar de nuevo, sino lavarse solamente los pies" (Jn 13,10). ¿Por qué esto? Porque en el bautismo se borra toda falta»[146].

Los especialistas han destacado la presencia de ciertos temas ambrosianos en la obra de Agustín: de Ambrosio recogerá la idea del vínculo que une a todo hombre con Adán al nacer; del Ambrosiaster, la idea de la trasmisión del pecado original a través del cuerpo y de la generación carnal[147].

*Balance sobre la tradición pre-agustiniana*

Este rápido recorrido a través de las tradiciones griega y latina permite establecer cierto balance de la doctrina pre-agustiniana sobre el pecado de Adán y el pecado de los hombres. Este punto, que centrará tanto la atención del occidente hasta nuestros días, raras veces se ha tocado por sí mismo como un tema formal de enseñanza. Sin embargo, está siempre presente en los presupuestos del discurso sobre la salvación traída por Jesucristo, tanto si se expone dentro del marco de la historia de la salvación y del acontecimiento pascual, como si se explica en la catequesis sacramental. Esta tradición es fiel a la enseñanza paulina sobre los dos Adanes, extendida espontáneamente al caso de las dos Evas, así como a la doctrina del Símbolo de fe, que no habla de pecado, sino de perdón de los pecados. Del mismo modo, lo que se dice del pecado se refiere siempre a la objetividad de una situación. No se encuentra en estos autores ningún análisis de la conciencia pecadora del hombre, de su desorden interior, de todo lo que el Occidente pondrá bajo el nombre de concupiscencia.

143. AGUSTÍN, *Méritos y perdón de los pecados* III,7,13-14: *OSA* IX, 421s.

144. H. RONDET, *o. c.*, 132.

145. *Ib.*, 133; cf. AMBROSIO, *Comment. in psalmos* 35, n. 26: *PL* 14, 965 a; *Explanatio Ps. 118, sermo* 7, 8: *PL* 15, 1283a; *Apologia David prophetae* II,71: *PL* 14, 915c; *Comentario al evangelio de Lucas* VII,71-84: *Obras* I (ed. M. GARRIDO), BAC, Madrid 1966, 379-384.

146. AMBROSIO, *De sacramentis* III,4,7: *SC* 25 bis, 95.

147. Para las fuentes de Pelagio en el Ambrosiaster, cf. B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne: le troisième lieu*: RSR 44 (1956) 481-514; N. CIPRIANI, *Un' altra traccia dell'Ambrosiaster in Agostino,* De pecc. meritis *II,36,58-59*: Augustinianum 24 (1984) 5115-525.

Con diferentes vocabularios estas dos tradiciones consideran, sin embargo, claramente que el estado global de la humanidad es el de una muerte, el de una condenación o un castigo., el de una mancha o una corrupción, el de una cautividad o finalmente el de una cierta forma de pecado. Este término se utiliza además de forma global, generalmente en relación con la multiplicación de los pecados personales en el mundo. No tiene evidentemente los contornos que la teología agustiniana dará al «pecado original», atribuido a cada ser humano que nace en este mundo. La consideración de nos niños no está en el primer plano de la preocupación, aun cuando el bautismo de esos niños lleva a algunos autores a reflexionar en él. Esta situación global y universal se debe a una solidaridad de toda la humanidad, solidaridad que tiene su origen en Adán. Pero los esquemas de representación de esta solidaridad siguen siendo confusos; a veces se habla de contagio y a veces Adán es considerado como la totalidad de la humanidad.

## 3. Agustín antes de Agustín

### *Los escritos de san Agustín antes del 411*

En su *Catequesis de los principiantes*, por el 400, Agustín recoge la terminología de Melitón de Sardes, con sus oposiciones entre la esclavitud y la libertad, las tinieblas y la luz, la muerte y la vida, la tiranía y la realeza, sobre todo la de la vida y la muerte eterna, que en el fondo resume todas las demás. Este hecho demuestra las relaciones tan estrechas que se dan entre las tradiciones asiática y africana, así como la pastoral común del bautismo en las comunidades de la Iglesia antigua. El obispo de Hipona explicaba a los catecúmenos sus diversas situaciones en la existencia, en Adán y en Cristo: Cristo es el mediador por el que el hombre puede acercarse a Dios, el reconciliador y el liberador de la enemistad contraída en Adán, el salvador de las penas que de allí se derivaron, el restaurador de la imagen divina en el hombre, el portador de una vida nueva que lo regenera como hijo de Dios y lo convierte de impío en justo, «justificando al que antes era impío»[148]. Esta última expresión de Cristo, el «justo» que muere por los injustos, es especialmente interesante, y la había desarrollado ya en parte Melitón de Sardes[149].

Podemos sintetizar la orientación fundamental de la catequesis bautismal en tiempos de san Agustín a partir de dos textos, sacado uno de la *Catequesis de los principiantes*, en donde se presenta a Cristo expresamente como liberándonos de las penas eternas, aquella ruina a la que se vio arrastrada la humanidad en virtud de la muerte introducida por Adán, y el otro tomado de las *Homilías al evangelio de Juan*, donde se habla del doble destino de la humanidad; la muerte en Adán y la vida en Cristo:

148. *Catequesis de los principiantes* 17,28; 26,52; 27,55: *OSA* XXXIX, 496, 529 y 532s.
149. Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua* 48 y 101: J. Ibáñez - F. Mendoza, 171 y 211.

«De esa ruina, es decir, de esos eternos castigos, Dios en su misericordia ha querido liberar a los hombres [...] Envió a su hijo unigénito [...] Y este Verbo [...], apareciéndose a los hombres en carne mortal, se presentó entre ellos para que, así como por un hombre que fue creado el primero, esto es, Adán, entró la muerte en todo el género humano, porque aquel consintió a su mujer seducida por el diablo y desobedeció al mandato de Dios, así por un hombre, que es Dios al mismo tiempo, Hijo de Dios, Jesucristo, todos cuantos crean en él entren en la vida eterna, una vez borrados todos los pecados pasados (Rom 5,12-19)»[150].

«El hombre nace con el germen del pecado y de la muerte. Nacido de Adán, arrastra consigo todo lo que allí recibió. Cayó el primer hombre, y todos los nacidos heredan de él la concupiscencia de la carne. Era necesario, pues, que naciera otro hombre que no trajese consigo esta herencia: hombre uno y hombre otro, hombre que nos da la muerte y hombre que nos da la vida. Así nos lo dice el Apóstol: "Por un hombre la muerte y por otro la resurrección de los muertos" (1 Cor 15,21). ¿Por qué hombre la muerte y por cuál la resurrección de los muertos? No te adelantes; sigue el Apóstol y dice: "Como en Adán mueren todos, así en Cristo todos revivirán" (1 Cor 15,22). Son de Adán quienes de él nacen y de Cristo los por él nacidos. ¿Por qué todos nacen en pecado? Porque no hay ni uno que no nazca de Adán. El nacimiento de Adán fue una consecuencia necesaria de la condenación; el nacimiento por Cristo es un efecto de la voluntad y de la gracia»[151].

Estos dos textos se explican mutuamente y son la clave de la enseñanza de la *Catequesis de los principiantes,* que se desarrolla en torno a estos dos pasajes de la Escritura: 1 Cor 15,21-22 y Rom 5,12-19. El hecho de relacionar entre sí estos dos pasajes subraya la solidaridad real que existe entre los hombres, en Adán y en Cristo, más allá de la causalidad de sus ejemplos que los pelagianos ponían en primer plano y que consideraban de manera exclusiva[152]. La *mortalitas* de 1 Cor 15,21 y de Rom 5,12 fue una de las categorías principales por las que se expresó Agustín, sobre todo antes de la polémica pelagiana y en los comienzos de la misma, para indicar la solidaridad que vincula a todos los hombres con el Adán del Génesis: todos tienen en común un mismo camino de mortalidad.

*Un cambio de perspectiva*

Del año 411 al 418 se observa un importante cambio de perspectiva en lo que atañe al pecado original. En efecto, bajo el impulso del movimiento pelagiano que reducía todo pecado individual a la responsabilidad personal, los ángulos de visión evolucionaron en un tiempo relativamente corto. En primer lugar, el contexto doctrinal precedente, a saber la soteriología, ligada a su vez a la catequesis cristológica del Símbolo, se fue quedando en un segundo plano. Luego, la cuestión del pecado original se vio situada en el interior de la polémica donatista, ya centenaria (311-411), sobre los sacramentos, y de la nueva polémica, provocada por Joviniano y llevada a su más alto grado por Pelagio, sobre el ascetismo. Finalmente, se aisló la cuestión del pecado original para convertirse en una cuestión

150. *Catequesis de principiantes* 26,52: *OSA* XXXIX, 529.
151. *Homilías al evangelio de Juan* 3,12: *OSA* XIII, 127.
152. Este vínculo entre 1 Cor 15,21-22 y Rom 5,12-19 volverá a encontrarse en el libro *Méritos y perdón de los pecados* III,11,19: *OSA* IX, 429. 1 Cor 15,22 se recuerda también en *Confesiones* X,20,29: *OSA* II, 416s.

dogmática aparte. Se preguntó directamente por el «pecado de origen», sobre su naturaleza y sobre el modo de su trasmisión a todos los descendientes de Adán. Se observa este cambio en los escritos de Agustín, sobre todo entre el sínodo de Cartago del 411, en donde se acusó al pelagiano Celestio, y el concilio de Cartago del 418, en donde fueron condenadas definitivamente las tesis pelagianas.

## 4. Ritos bautismales del exorcismo y demonología

El análisis de los ritos bautismales –particularmente el de los exorcismos, que expresan la demonología de la Iglesia antigua– nos ofrece elementos interesantes sobre la conciencia que podía tener del pecado original el cristianismo antes de la polémica pelagiana. El exorcismo, ceremonia en la que se intimaba al demonio la orden de abandonar al neófito y se le conjuraba a salir de él con estas palabras: «Maldito, ¡retírate! (*maledicte, exi foras!*)[153], era el rito que evocaba de la manera más sugestiva la liberación del poder de las tinieblas. Es la misma fórmula que debió utilizarse en Hipona, ya que Agustín describe de la misma forma el exorcismo hecho en nombre de Cristo y de la santísima Trinidad: este exorcismo tiene la misma eficacia para echar a los demonios que la fuerza de Cristo durante su vida pública:

> «Completad con el examen y contrición de vuestro corazón lo que hacemos en vosotros invocando el nombre de vuestro Redentor. Nosotros resistimos a los engaños del viejo enemigo con preces y súplicas a Dios; vosotros persistid en los deseos y contrición de vuestro corazón para libraros del poder de las tinieblas y ser trasladados al reino de su luz»[154].

> «Esta misma virtud actúa dentro y fuera de la Iglesia, como la fuerza del nombre de Cristo obraba aun fuera de ella la expulsión de los demonios»[155].

El exorcismo entraba en la categoría de ritos intermedios que subrayan el paso de un estado a otro, del poder del mal al reino de la luz y del amor de Cristo. Este paso de liberación se llevaba a cabo gradualmente en el catecúmeno, a medida que se iba acercando al bautismo. La administración de este rito era obligatoria: los candidatos al bautismo tenían que purificarse «por la abstinencia, los ayunos y los exorcismos»[156].

Este rito manifestaba de forma elocuente la conciencia que tenía la Iglesia, que lo administraba, y el catecúmeno, que se sometía a él, del estado en que éste se encontraba. En efecto, someterse a estos exorcismos, a fin de verse liberado del poder de las tinieblas, supone la pertenencia a la familia del demonio; ésta es precisamente la respuesta a la cuestión retórica planteada por Agustín: «¿Qué

153. Optato Milevitano, *De baptismo* IV,6: *CSEL* 26, 110, Cf. E. Neuvet, *Notes sur la liturgie prébaptismale d'après les Pères. Des exorcismes préparatoires au baptême*: Eph.ThL 42 (1928) 152-162; P. Brown, *Sorcery, demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages*: Tavistock Publications (1970) 17-45.

154. *Sermón* 216,6: *OSA* XXIV,192s.

155. *Bautismo* IV,11,17: *OSA* XXXII, 541.

156. *Fe y obras* 6,8: *OSA* XXXIX, 555. Cf. J. Quasten, *Ein Taufexorzismus bei Augustinus*: REA 2 (1956) 101-108.

efectos produce en él (en el niño) mi exorcismo, si no está encadenado en la familia del diablo?»[157].

Ordinariamente era el acto de soplar (*exsufflatio*) sobre el catecúmeno (niño o adulto) el que significaba que era expulsado de él el dominio del mal[158]. En la significación común, soplar sobre alguien o sobre alguna cosa era en aquella época un signo de desprecio y de burla contra una autoridad que no se quería aceptar. Al utilizarlo con los catecúmenos, la Iglesia intentaba burlarse del diablo destronado, expulsarlo y desposeerlo de un dominio para entregárselo a Cristo[159].

## III. DE LA MUERTE DE AGUSTÍN AL FINAL DE LA EDAD MEDIA: DECISIONES ECLESIALES Y TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA

La teología post-agustiniana, en particular la de la Edad Media, recibe los tres datos principales desarrollados por el obispo de Hipona: el pecado original es un verdadero pecado; se trasmite por generación; influye negativamente en la naturaleza humana, tanto en el cuerpo como en el libre albedrío de la voluntad.

### 1. LAS INTERVENCIONES ECLESIALES SOBRE EL PECADO ORIGINAL DESPUÉS DE AGUSTÍN

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. T. LIENHARD, *The Earliest Florilegia of Augustine*: Augustinian Studies 8 (1977) 21-31.– M. CAPPUYNS, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*: RTAM 1 (11929) 326-335.– V. GROSSI, *La recezione "sentenziale" di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle frasi sentenziali attribuite ad Agostino*, en A. ZUMKELLER - A. KRÜMMEL (eds.), *Traditio Agustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption (Festgabe W. Eckermann)*, Augustinus Verlag, Würzburg 1994, 123-140; *L'auctoritas magisteriale de Agostino e la Chiesa romana (sec. V-VIII)*, en *"Memoriam sanctorum venerantes" (Miscellanea en l'honneur de Mgr V. Saxer)*, PIAC 48, Città del Vaticano 1992, 491-502.

#### *Antes del concilio de Orange*

Los responsables de la Iglesia católica en Occidente, especialmente los papas, siempre mantuvieron un juicio favorable y hasta incondicional en favor de la ortodoxia de Agustín, empezando por Celestino I que, en mayo del 431, le manifes-

157. *Méritos y perdón de los pecados* I,34,63: *OSA* IX, 297. Gregorio de Nacianzo expresaba esta misma idea: «No rechaces el remedio del exorcismo ni te desanimes por su longitud»: *Orationes* 40,27: ed. P. GALLAY, *SC* 358, 1990, 261.

158. En la *Tradición apostólica* de Hipólito 20 y 38: SC 11 bis, 79 y 121, el diablo es designado como «el extranjero», y lo que está en su poder como «cosa extranjera». En la polémica contra Juliano de Eclana, Agustín recuerda muchas veces el poder del diablo que mantiene atados a todos los niños al nacer, ya que son culpables por el contagio del pecado: cf. *Obra inacabada contra Juliano* I, 117: *OSA* XXXVI, 181.

159. Cf. *Obra inacabada contra Juliano* III,199: *OSA* XXXVI, 642 recordando las leyes contra las *exsufflationes* sobre las imágenes del emperador.

tó publicamente su aprecio y su comunión, en la línea de sus predecesores, considerándolo como uno de los «grandes maestros» del pueblo de Dios:

> «A este hombre de santa memoria que es Agustín, por su vida y por sus méritos, siempre lo hemos tenido en nuestra comunión y jamás hemos acogido el más pequeño rumor de una sospecha infundada. Recordamos que tuvo una ciencia tan grande que ya mis predecesores lo consideraron como uno de los mejores maestros»[160].

Los textos del obispo de Hipona que, después de su muerte el año 430, influyeron en el desarrollo de la teología del pecado original comprenden dos series de testimonios: la primera se refiere al vínculo de la humanidad con Adán; la segunda, a la cuestión de la predestinación. Estas dos cuestiones van ligadas a las de la gracia y el libre albedrío, que a su vez se relacionan con la comprensión del pecado de los orígenes[161].

La primera serie de intervenciones oficiales de la Iglesia inspiradas en Agustín muestra constantemente la conciencia de un vínculo (*nexus*) negativo entre Adán y la humanidad, a saber, que cada ser humano, por el hecho de nacer hombre, nace con una herencia humana problemática. Para expresar este daño se utilizó la terminología, inspirada típicamente en Agustín, de «vínculo original» (*originalis nexus*) que se trasmite de padres a hijos (*per traducem a parentibus*), provocando la muerte en el cuerpo y en el alma del niño al nacer. La naturaleza humana en cuanto tal no se trasmite ya en su estado de origen, puesto que ha «cambiado en peor» (*in deterius commutata*), hasta el punto de ser ahora una «raza condenada» (*damnata progenies*). Estas ideas recogen evidentemente casi al pie de la letra la terminología y los contenidos de la teología de Agustín. Los cánones del concilio de Orange sobre el pecado original son el más patente testimonio de ello.

### *El segundo concilio de Orange (529)*

> INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: *CCSL* 248 A, 53-76.– M. CAPPUYNS, *L'origine des "Capitula d'Orange" (529)*: RTAM 6 (1934) 121-142.

Casi un siglo después de la muerte de Agustín, el papa Hormisdas tuvo que escribir a Possessor, obispo de los africanos (13 agosto 520), porque le habían pedido su juicio sobre la doctrina de Fausto de Riez. Invitó a su corresponsal a que leyera a Agustín y le indicó la posibilidad de consultar en los archivos romanos una colección sobre la gracia (*expressa capitula*):

> «Sobre el libre albedrío y la gracia de Dios –le indicaba–, aunque se puede reconocer abundantemente lo que sigue y guarda la Iglesia romana, es decir católica, a partir de los diversos libros del bienaventurado Agustín, sobre todo en los que di-

160. Celestino I, *Carta* 21,2: *PL* 50, 530 a. Celestino había recibido cartas de Agustín, cuando era todavía diácono (*Carta* 192: *OSA* XI, 787s). Cuando fue papa, en el 423, Agustín le felicitó por su elección pacífica (*Carta* 209: *OSA* XI, 979s). Cuando se refiere a sus predecesores, Celestino alude a las cartas del papa Inocente al concilio de Cartago (*Carta* 181) y de Milevi (*Carta* 182) sobre la condenación de la herejía pelagiana.

161. Volveremos sobre la cuestión de la predestinación *infra* , 231-234.

rigió a Hilario y a Próspero, se conservan sin embargo en los archivos eclesiásticos los "*expressa capitula*"»[162].

En la mente del papa Hormisdas, estos *Capitula*, escritos en el género literario de los anatemas, y por tanto bajo la forma de una sentencia canónica, se referían ciertamente a las «sentencias» de Próspero, sacadas de los textos de Agustín, y a la colección que había hecho de ellas Juan Majencio. Esta misma colección fue utilizada luego por Félix IV, a finales del 528 o comienzos del 529, que envió a Cesareo de Arles estos *Capitula*. De ellos es de donde se sacaron los 25 cánones de Orange, de los que los ocho primeros tomaron la formalidad redaccional de un canon con anatema, mientras que los otros diecisiete adoptaron la forma más sencilla de una sentencia. En el concilio de Orange se reunieron 14 obispos por iniciativa y bajo la presidencia de Cesareo de Arles durante el año 529. Cesareo quiso entonces asegurar la victoria plena de la doctrina de Agustín sobre ciertas tendencias «semipelagianas» que seguían todavía manifestándose en la Galia.

Así pues, cien años después de la muerte de Agustín, entró en la doctrina de la Iglesia el concepto agustiniano de «naturaleza viciada»:

> «Si alguno dice que por el pecado de prevaricación de Adán no fue mudado todo el hombre, es decir, según el cuerpo y el alma, en peor, sino que cree que, quedando ilesa la libertad del alma, sólo el cuerpo está sujeto a la corrupción, engañado por el error de Pelagio, se opone a la Escritura [...]» (can. 1)[163].

La fórmula subrayada viene de Agustín[164]. La intención del canon es afirmar las consecuencias del pecado de Adán para todo ser humano que viene a este mundo; estas consecuencias son a la vez corporales y espirituales; el hombre entero queda «deteriorado» y afectado por una «corrupción». En este canon estas consecuencias no se llaman formalmente «pecado». Pero sí se las llamará en el siguiente:

> «Si alguno afirma que a Adán solo dañó su prevaricación, pero no también a su descendencia, o que sólo pasó a todo el género humano por un solo hombre la muerte que ciertamente es pena del pecado, pero no también el pecado, que es la muerte del alma, atribuirá a Dios injusticia, contradiciendo al Apóstol que dice: "Por un solo hombre el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado" (Rom 5,12)» (can. 2)[165].

Este canon 2 reproduce una tesis de Agustín en contra de Juliano de Eclana[166]. Se sigue refiriendo a las consecuencias del pecado de Adán en la humanidad, pero es más explícito: el «deterioro» y la corrupción se llaman ahora muerte del cuerpo y muerte del alma y esta última se designa como pecado. Este pecado ha sido objeto de una trasmisión venida de Adán. Un elemento significativo es que, en la cita de Rom 5,12, el famoso «*in quo*» se refiere directamente al pecado de

162. HORMISDAS, *Carta* 70,5 al obispo Posidio, en el año 520: *DzS* 366.
163. *DzS* 371: *MI* 70.
164. AGUSTÍN, *Matrimonio y concupiscencia* II,34,57: *OSA* XXXV,382s,
165. *DzS* 372: *MI* 70.
166. *Contra las dos epístolas de los pelagianos* IV,4: *OSA* IX, 611s.

Adán y no a la «muerte», tal como lo había comprendido Agustín. Estos dos cánones volverán a utilizarse ampliamente para los dos primeros cánones del concilio de Trento sobre el pecado original[167].

En el canon 13 y en la conclusión, o sea en la parte de los *Capitula* redactada por Cesareo de Arles, vuelve a aparecer la terminología agustiniana:

> «*De la reparación del libre albedrío*. El albedrío de la voluntad, debilitado en el primer hombre, no puede repararse sino por la gracia del bautismo» (can. 13)
> ... Debemos por bondad de Dios predicar y creer que por el pecado del primer hombre, de tal manera quedó inclinado y debilitado el libre albedrío que, en adelante, nadie puede amar a Dios como se debe [...]»[168].

Así pues, el concilio de Orange propone aquí como doctrina de fe la enseñanza agustiniana: el ejercicio del libre albedrío ha quedado herido como consecuencia del pecado original[169]. Pero este concilio no condenó a nadie. Fue confirmado por el papa Bonifacio II en el año 531; será recibido en la Iglesia de Occidente y ejercerá una gran influencia en el concilio de Trento. Estos textos de las decisiones sinodales ponen de relieve tres elementos, que serán ya una adquisición en la historia del dogma del pecado original: su naturaleza, su modo de adquisición (por trasmisión desde Adán) y sus consecuencias.

## 2. La teología escolástica

**Indicaciones bibliográficas**: H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde von der Scholastik bis zur Reformation*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1979.– O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*,. M. Grünewald, Mainz 1967.– D. Spada, *Il rapporto persona-natura nei testi tomistici riguardanti il peccato originale*: Euntes docete 31 (1978) 47-79. – D. Trapp, *Augustinian Theology of the fourteenth Century. Notes on Editions, marginalia, opinions and booklore*: Augustiniana 6 (1956) 146-274.

### *Los agustinismos de la Edad Media*

A partir del comienzo de la Edad Media el pecado original dejó de ser objeto de la atención dogmática, ya que toda la Edad Media occidental será prácticamente agustiniana. Es evidente la huella del doctor de Hipona en la teología escolástica. Su concepción del pecado original presente en la humanidad le ofrece el marco general de su investigación, que se dedica a precisar la posición agustiniana de la naturaleza humana, «cambiada a un estado peor», y a explicar la trasmisión del pecado de origen y la solidaridad de la humanidad en Adán. Se manifiesta, por otra parte, un cambio en la insistencia, ya que la escolástica, que empleaba comúnmente en sus exposiciones el marco clásico de la creación (la obra de los seis días) seguida de la caída, concedía un lugar mucho más importante a la «teología del paraíso», tratando de la persona de Adán en su situación prelapsaria

167. Cf. *infra*, 179-181.
168. *DzS* 383 y 396: *MI* 72 y 74.
169. Las opiniones atribuidas a Fausto de Riez fueron sin duda la causa directa de esta precisión, *De gratia* 1,1: *CSEL* 21, 7.

(dones preternaturales, etc.) y en su responsabilidad pecadora. Sin embargo, las posiciones de las diversas escuelas se mantendrán ampliamente diferenciadas. En particular, podemos distinguir una tendencia más formalmente agustiniana y otra tendencia más especulativa, que se hará con el tiempo más aristotélica. Esto se manifiesta también en la manera de definir el pecado original «originado».

### *Elementos formal y material en el pecado original*

En la Edad Media, el pecado original se explicaba generalmente de este modo: en el espíritu de todo ser humano que nace aparecía una ignorancia, mientras que en su carne se hacía presente una concupiscencia real contra el espíritu, pero sin una animosidad especial. Por otra parte, el mismo Agustín había hablado de una concupiscencia mala y de una concupiscencia buena, según las cosas deseadas.

Así pues, en el plano ideológico se distinguieron dos tradiciones a propósito de la definición misma del pecado original, tal como existe en la humanidad. Anselmo, que tiene un agudo sentido del pecado como ofensa contra el honor de Dios[170], lo definía como una ausencia y como la privación de la justicia original en todo ser humano. Esta ausencia es una «culpabilidad» (*reatus*); se trata de un dato de fe –teologal y ontológica– que va más allá de la experiencia:

> «(El pecado original) no es otra cosa sino una injusticia. Y si así es y si la injusticia no es otra cosa que la ausencia de la justicia que debía existir (*absentia debitae justitiae*), puesto que es evidente que no hay injusticia más que en una naturaleza que carece de justicia cuando debía tenerla, el pecado original entra ciertamente en esta misma definición de la injusticia»[171].

La «justicia debida» es la que pertenecía normalmente al hombre cuando sale de las manos creadoras de Dios. Para Anselmo, la dimensión de la «voluntariedad» del pecado original de la humanidad se debe al hecho de que todos hemos pecado en Adán:

> «Todos hemos pecado en Adán cuando él pecó, no porque nosotros mismos, que aun no habíamos nacido, hayamos pecado, sino porque debíamos nacer de él, y desde entonces se hizo necesario que fuésemos pecadores desde el momento en que existiésemos, "porque muchos se han hecho pecadores por la desobediencia de uno solo"»[172].

En lo que se refiere a la trasmisión del pecado, Anselmo esboza la dialéctica de la persona y de la naturaleza que recogerá luego santo Tomás: «El pecado de Adán ha estado en el hombre, es decir en la naturaleza, y en aquel que es llamado Adán, es decir, en la persona»[173].

Por su parte, Pedro Lombardo, bajo la influencia de Agustín, identificaba prácticamente el pecado original con la concupiscencia, es decir, con el desorden de las operaciones que el hombre experimenta: ambición desordenada, egoísmo,

170. Cf. t. I, 379-382.
171. ANSELMO, *Sobre la concepción virginal y el pecado original* 3: *Obras* (BAC) II, 11-13.
172. *Ib.* 7: *Obras* II, 25
173. *Ib.*1: *Obras* II, 7.

orgullo... Se trata, por tanto, de una realidad de experiencia, que pertenece al orden del acto (*actus*).

> «¿Qué entendemos por pecado original? El sitio donde anida el pecado, o sea, la concupiscencia o la facultad de ambicionar, que se llama la ley de los miembros, o la enfermedad de la naturaleza, o el tirano que está en nuestros miembros, o la ley de la carne»[174].

Los grandes escolásticos, a partir de Alejandro de Hales y de la escuela franciscana, intentarán articular los dos aspectos sirviéndose de las categorías aristotélicas de la materia y de la forma. Santo Tomás escribe lo siguiente: «El pecado original materialmente consiste en la concupiscencia, y formalmente en la privación de la justicia original»[175]. Mantiene, pues, que el desorden del deseo, o la concupiscencia desarreglada, que afecta al hombre, es una consecuencia del pecado original[176], pero se inscribe más bien en la línea de Anselmo para expresar el centro de gravedad de ese pecado. El clima de su reflexión es más sereno y menos sombrío que en Agustín. El pecado original pertenece en él a la categoría del *habitus*, es decir, de una disposición habitual –en este caso negativa– de la naturaleza, «como si esta disposición hubiera adquirido ya fuerza de naturaleza»[177]. Después de él se distinguirá entonces entre el *elemento formal* y el *elemento material* de este pecado. La escuela más agustiniana subrayará siempre el elemento material.

### *Tomás de Aquino: de la persona a la naturaleza*

Santo Tomás empieza exponiendo lo que él cree que pertenece a la fe de la Iglesia:

> «La fe católica nos enseña que el pecado del primer hombre se trasmite a todos los demás por generación (*originaliter*). Por este motivo, los mismos niños recién nacidos se bautizan para limpiarse de esa infección de culpa. Lo contrario es herejía pelagiana, como consta en muchas obras de Agustín»[178].

Así pues, santo Tomás no relaciona la trasmisión del pecado original con el «desorden» de la concupiscencia que afecta al acto de la generación[179]. El pecado proviene del simple hecho de la pertenencia a la descendencia de Adán que afecta a todo nacimiento humano. Para explicar esta propagación del pecado, hay que tener en cuenta la unidad de toda la familia humana. Lo mismo que Anselmo, Tomás de Aquino considera a todos los hombres presentes en Adán según la imagen de la solidaridad de todos los miembros de un solo cuerpo:

174. P. LOMBARDO, *Sententiae* IV,230: *PL* 192, 722.
175. *STh* I-II, q. 82, a. 3: trad. BAC, V, 801. Cf. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel, o. c.*, 96-100.
176. *STh* I-II, q.91, a.6.
177. *STh* I-II, q.82, a.1: trad. BAC, V, 796.
178. *STh* I-II, q. 81, a.1: trad. BAC V, 780.
179. *STh* I-II, q. 82, a.4, ad 3m.

«Todos los hombres nacidos de Adán pueden considerarse como un solo hombre [...]. Así pues, muchos hombres derivados de Adán son como muchos miembros de un mismo cuerpo [...].

De forma semejante, el desorden que existe en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad de este hombre engendrado, sino con la voluntad del primer padre, que mueve —con movimiento de generación— a todos los que de él proceden, como la voluntad mueve todos los miembros a sus actos respectivos [...]. Así también el pecado original no es pecado de esta persona sino en cuanto que recibió su naturaleza del primer padre. Por eso se llama "pecado de naturaleza", según la expresión del Apóstol: "Éramos hijos de ira por naturaleza" (Ef 2,3)»[180].

El pecado *voluntario* de la persona de Adán se convierte así en un pecado de *naturaleza* para la humanidad; a su vez, la naturaleza viciada que hemos recibido se convierte en fuente de nuestros pecados *personales*. Santo Tomás formaliza expresamente esta dialéctica, oponiéndola al movimiento inverso de la salvación en Jesucristo:

«(El pecado original) siguió este proceso: primero la persona contaminó a la naturaleza; luego la naturaleza contagió a la persona. Cristo, en orden inverso, repara primero lo concerniente a la persona y después restablece también en todos lo que se refiere a la naturaleza»[181].

*La tradición teológica de los ermitaños de san Agustín*

El siglo XIV se había servido de Agustín no sólo a título general como Padre de la Iglesia, sin o también como intérprete cualificado del Evangelio. La orden de ermitaños de san Agustín, o «agustinos», fue algo así como su expresión organizada desde su fundación en 1244 como «pequeña unión» (*parva unio*) y en 1256 como «gran unión» (*magna unio*). Por este hecho, la historiografía del siglo XX sobre el movimiento de la Reforma propone la hipótesis de una vinculación teológica entre san Agustín, la teología de la orden agustiniana apoyada en el obispo de Hipona, y el agustino Lutero. Nació así la teoría de una «escuela agustiniana» (*Augustinsschule*) de la baja Edad Media, que más tarde, a partir del siglo XVII, se llamará la escuela de los *Augustinenses*[182].

180. *STh* I-II, q. 81, a.1; trad. BAC, V, 7821-782.
181. *STh* III, q.69, a.3, ad 3m: trad. BAC XIII, 301s.
182. B. VAN LUIJK, *Le controversie teologiche nei secoli XVII-XVIII e gli Agostiniani*: Augustiniana 13 (1963) 201-225.

## CAPÍTULO IV

# Pecado original y pecado de los orígenes: del Concilio de Trento a la Época Contemporánea

por V. GROSSI y B. SESBOÜÉ

Todavía quedan por considerar dos grandes períodos en la historia del dogma del pecado original: el de la Reforma y el del concilio de Trento (1546), con sus desarrollos en las discusiones teológicas internas al catolicismo sobre el pecado y la gracia, que tienen en el *Augustinus* de Jansenio (1640) un testimonio privilegiado; y finalmente el período contemporáneo que ha dado lugar a una reflexión vigorosa sobre este dogma difícil, para distinguir mejor lo que pertenece a la fe de la Iglesia y lo que se debe a representaciones caducas; en este terreno fueron importantes los años que siguieron a la segunda guerra mundial y al concilio Vaticano II.

## I. EL DECRETO DEL CONCILIO DE TRENTO SOBRE EL PECADO ORIGINAL

El concilio de Trento (1546-1563) fue un acontecimiento de primera magnitud en la Iglesia católica romana al comenzar los tiempos modernos. Nos encontramos por primera vez con él de manera decisiva en esta obra. Uno de sus primeros documentos importantes se refiere efectivamente al pecado original: lo volveremos a encontrar más adelante al hablar de la justificación[1], a propósito de la cual llevó a cabo lo que fue sin duda alguna su obra maestra en el terreno dogmático. Seguirá estando igualmente presente en el tomo III de esta obra, relativo a los sacramentos[2], y en el tomo IV, a propósito de la relación entre la Escritura y la Tradición. Dado su papel de primer orden en todos estos sectores de la dogmática, será interesante presentar primero brevemente el contexto histórico de la reunión de este concilio. A continuación analizaremos el decreto de la sesión V, relativo al pecado original.

1. Cf. *infra*, 250-270.
2. Cf. t. III, 113-158.

## 1. El contexto histórico de la reunión del Concilio de Trento

**Indicaciones bibliográficas:** *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio.* Ed. Societas Görresiana [= Görresgesellschaft], Herder, Freiburg, 1911-1972, 13 vols. – H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*, t. I: *La lucha por el concilio*; t. II: *Primer período (1545-1547)*; t. III: *Etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período (1551-1552)*; t. IV/1: *Tercer período. Francia y la renovación del concilio*; t. IV/2: *Tercer período:. Superación de la crisis. Conclusión y ratificación*, EUNSA, Pamplona 1972-1981; *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563* (1964), Desclée 1965.– A. Dupront, *Le Concile de Trente*, en *Le Concile et les conciles*, Cerf, Paris 1960, 195-243.– O. de la Brosse, J. Lecler, H. Holstein, Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente*, Orante, Paris 1975-1980, 2 vols.- A. Michel, *Les décrets du concile de Trente* (t. X/1 de C. H. Hefele y H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Letouzey et Ané, Paris 1938. – M. Venard, *Le concile Latran V (1512-1517) et le concile de Trente (1545-1563): COD* I, 291-335.

Cuando Lutero apeló del papa al concilio en 1518, León X acababa de clausurar en 1517 el V concilio de Letrán –el mismo año que conoció las disputas sobre las indulgencias–, que no respondió desde luego al problema, realmente crucial por aquel entonces, de la reforma de la Iglesia, problema que estaba planteado ya realmente desde comienzos del siglo XV. No importa; para León X el concilio estaba hecho y no se trataba de abrir uno nuevo en un lapso tan corto de tiempo. Sin embargo, la urgencia de esta reforma de la Iglesia era tan grande que la idea del concilio siguió abriéndose camino, particularmente en Alemania. No solamente Lutero reiteró su apelación al concilio en 1520 después de ser condenado por la bula *Exsurge Domine* de León X, sino que en la dieta de Nüremberg, en 1523, todos los estados del imperio, católicos o ya luteranos, reclamaron un «concilio común, libre, cristiano, en los países alemanes». No obstante, el concilio no se reunirá hasta diciembre de 1545, unos meses antes de la muerte de Lutero. Durante más de veinticinco años, el concilio sería una especie de espejismo que se alejaba sin cesar. Una vez comenzado, vivirá a su vez bajo el signo de una constante prórroga. Este largo retraso ha sido considerado como «una inmensa desgracia» para la Iglesia (L. Pastor).

«¿Por qué tan tarde?», cuando todo el mundo está gritando: «¡Concilio! ¡Concilio!»: así es como H. Jedin resume, en su obra titulada precisamente *La lucha por el concilio*, la cuestión de los contemporáneos, que es también la de los historiadores[3]. Intervinieron en ello tres factores principales: primero, la situación política de Europa marcada por la lucha entre Carlos V y Francisco I por la supremacía europea y una serie continua de guerras. El emperador estaba a favor del concilio, esperando rehacer así la unidad religiosa y consiguientemente la unidad política de sus Estados; el rey se oponía al concilio, porque no conocía las mismas dificultades religiosas (favorecía incluso la disidencia religiosa en Alemania) y porque pensaba que el concilio podría ayudar a su adversario.

Otro factor determinante fue el hecho de que el papa Clemente VII, que sucedió al papa holandés Adriano VI, sinceramente reformador, pero que reinó poco

3. H. Jedin, *Historia del concilio de Trento*. I. *La lucha por el concilio*, o. c., 183.

más de un año (1522-1523), tenía miedo del concilio y estuvo dándole largas durante doce años (1523-1534) con la intención de librarse de él. Carlos V logró arrancarle la promesa de convocarlo, pero puso unas condiciones que hicieron imposible su realización. Roma deseaba librarse de la presión imperial. Por eso su sucesor Paulo III le hará el amargo reproche de «haberle robado doce años de pontificado».

Finalmente –tercer factor–, se planteaban ciertas exigencias de sabor «conciliarista», venidas de los protestantes, que pedían incluso un arbitraje superior al papa, al que rechazaban como juez por ser parte en el conflicto, y que hacían que Roma sintiera miedo de los desbordamientos de Basilea, todavía presentes en el recuerdo. Estas exigencias se mantuvieron incluso en Trento y contribuyeron en gran parte al fracaso de la presencia protestante en el concilio. De hecho, según fue pasando el tiempo, la apelación al concilio, que era realmente seria y sincera al principio, se fue convirtiendo cada vez más del lado protestante en un pretexto o una excusa: se ponían exigencias que todos sabían que era imposible aceptar. El plazo «hasta el concilio» permitía por otra parte a las comunidades que se habían pasado a la Reforma organizarse progresivamente, sin tomar realmente conciencia de que estaba naciendo un cisma. Entretanto, mientras llegaba el concilio, Carlos V tomó la iniciativa de organizar «coloquios» teológicos en los que los representantes de las dos partes, católicos y protestantes, se reunían en una búsqueda de reconciliación doctrinal (Worms en 1540 y Ratisbona en 1541). A pesar de algunos esbozos de acuerdo sobre el pecado original y la justificación, aquellos esfuerzos chocaron cuando se empezó a hablar de la Iglesia, de los sacramentos y de la jerarquía. Sea cual fuere la calidad y la intención de los que participaban en aquellos coloquios, éstos iban muy contra corriente en el clima general de ruptura y no podían menos de fracasar.

Pero Pablo III (1543-1549) estaba firmemente decidido a convocar el concilio: puesto que lo querían contra el papa, la mejor respuesta era tomar el toro por los cuernos. A pesar de esta voluntad del pontífice, se tardarían diez años, tras los fracasos de 1536 y de 1542, para empezar a reunirlo en diciembre de 1545 con la presencia de 31 obispos. La elección de la ciudad de Trento se debió a un sutil compromiso: era al mismo tiempo una ciudad imperial (por tanto, alemana), adonde los católicos y los protestantes alemanes no tendrían reparo en acudir, y una ciudad italiana aceptable para Roma.

¿Sería este concilio el de la reconciliación para una reforma general y común de la Iglesia, o se convertiría en el primer jalón de lo que había empezado a llamarse la «Contrarreforma» católica? Al principio no había nada decidido. Durante el primer período del concilio (1545-1547), bajo Pablo III, se seguía esperando la llegada de los protestantes. Por eso el concilio procedió con un lentitud calculada y tocó de manera conjunta las cuestiones doctrinales y la reforma de la Iglesia. Fue entonces cuando se votaron los decretos sobre el pecado original, la justificación (1546), los sacramentos en general, el bautismo y la confirmación (1547). Pero por diversas razones ambiguas (amenaza de epidemia, peligros de guerra, presiones imperiales y tensiones entre Carlos V y Pablo III, deseos de Roma de acercar el concilio a sus zonas de influencia), el concilio se trasladó a Bolonia y se vio entorpecido, ya que los alemanes no querían acudir a aquella ciudad puramente italiana. El criterio concreto de la ecumenicidad occidental fue la

presencia de cuatro naciones: franceses, españoles, alemanes e italianos. En Bolonia pronto quedaron solamente los italianos. Los teólogos siguieron elaborando sus *dossiers*, pero el número de obispos disminuyó hasta el punto de que no hubo ninguna votación. El concilio conoció continuas prórrogas. Finalmente se suspendió y Pablo III murió en medio de aquel clima tan confuso.

El papa Julio III (el cardenal Del Monte, que había sido legado de Pablo III en el primer período conciliar) ordenó que se reanudara el concilio de Trento para un segundo período (1551-1552). Esta vez fueron los franceses los que se negaron a ir. Acudieron algunos emisarios protestantes a negociar su participación eventual, pero con las siguientes condiciones: constituir, de acuerdo entre las dos partes, algunos jueces o árbitros que decidiesen de las diferencias según la Escritura (ya que el papa y los obispos eran parte interesada); considerar que los decretos tomados en Trento después del 1546 no eran definitivos y que había de repetirse la discusión sobre esos temas («no nos oyeron a nosotros»); en cuanto a los errores y las decisiones extrañas confirmadas por el concilio, había que someterlos a un arbitraje. En aquel momento nadie estaba dispuesto a un verdadero diálogo: ni los legados del papa ni los emisarios protestantes. Sin embargo, se les dio a éstos un primer «salvoconducto» para venir libremente» en 1551; en 1552 se firmó un nuevo salvoconducto *amplioris formae* («de forma más amplia»), ante el temor de que se repitiera lo sucedido con Juan Hus, quemado por orden de los Padres del concilio de Constanza. El mismo Melanchton se puso en camino hacia Trento con una delegación oficial. Entretanto, el concilio se puso a trabajar sobre los sacramentos de la eucaristía, de la penitencia y de la extrema unción. Pero una campaña militar de Mauricio de Sajonia amenazó a la ciudad de Trento y el concilio se suspendió de nuevo.

No se volvió a reunir hasta diez años más tarde bajo Pío IV (1562-1563), ya que Pablo IV (1555-1559), reformador sin miramientos y favorable a la Inquisición, quiso prescindir del concilio. Pío IV volvió a convocarlo en 1560, pero sólo pudo reanudarse en 1562, en medio de fuertes tensiones nacionales, eclesiásticas y doctrinales. Se trataba esta vez de acabar con todo y de poder promulgar los decretos anteriores. La invitación a los protestantes y la reafirmación de su salvoconducto toman ahora el valor de una formalidad. Se había emprendido definitivamente el giro hacia la Reforma católica. El concilio acabó su trabajo sobre los sacramentos. Pero, a propósito del sacramento del Orden, conoció una grave crisis sobre la relación entre el primado romano y el episcopado, lo cual excluyó cualquier toma de posición sobre este punto. El papa vigilaba estrechamente el concilio por medio de su sobrino, Carlos Borromeo, arzobispo de Milán. El concilio votó igualmente importantes decretos de reforma de la Iglesia, en particular sobre la predicación y la enseñanza de la Escritura, la residencia de los obispos y la erección de seminarios. El concilio acabó el 4 de diciembre de 1563 en medio de un alivio general: «¡Por fin!».

En la Iglesia católica el papado, que aprobó inmediatamente los decretos conciliares, se comprometió seriamente en la recepción y la ejecución de los decretos de reforma, que condujeron a un fuerte encuadramiento clerical de la Iglesia. Sus decretos dogmáticos dominaron toda una época de la teología católica hasta mediados del siglo XX y alimentaron ampliamente la teología de la controversia.

Así pues, el concilio de Trento fue un acontecimiento considerable que duró cerca de medio siglo y que se extendió prácticamente a lo largo de un siglo entero, si tomamos en cuenta la primera llamada al concilio de 1518 y la promulgación de sus decretos en Francia en 1615[4]. En la historia de la Iglesia occidental marca el giro de la cristiandad medieval al catolicismo de los tiempos modernos[5]. Es el final de un mundo y el comienzo de una nueva figura de Iglesia y de cristianismo. A pesar de sus primeras intenciones, consagró las rupturas del siglo XVI y en particular el desgarrón de la cristiandad occidental; llevaba en germen futuras rupturas, como la de la Iglesia y el Estado, así como la de la Iglesia y el mundo de la cultura. El papado saldría reforzado. Si el primer período de Trento pudo todavía llamarse de un «concilio imperial», el tercero es indudablemente el de un «concilio papal». Acaban así las relaciones medievales entre el papa y el emperador, entre el sacerdocio y el imperio; en adelante, Roma tratará con cada una de las naciones.

## 2. El debate doctrinal sobre el pecado original antes del Concilio

### *«Vía antigua» y «vía moderna» a comienzos del siglo XVI*

**Indicaciones bibliográficas**: G. Díaz García, *De peccati originalis essentia in schola augustiniana praetridentina*, La Ciudad de Dios, El Escorial 1961. – A. Zumkeller, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Ugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles*: ARG 54 (1963) 15-37; *Erbsünde, Gnade, Rechtfertigung und Verdienst nach der Lehre der Erfürter Augustinertheologen des Spätmittelalters*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1984,– G. Schiavella, *Il peccato originale negli scritti di Gregorio da Rimini*: Augustiniana 8 (1958) 444-464.– H. Jedin, *Ein Streit um den Augustinismus vor dem Tridentinum (1537-1543)*: Römische Quartalschrift 35 (1927) 351-368.

Las decisiones del concilio de Trento sobre el pecado original se tomaron en el contexto del debate teológico de la escolástica de finales de la Edad Media, debate que sigue estando centrado en torno al nombre de Agustín, tanto en la Reforma protestante como en la Contrarreforma católica. A esta nueva influencia de san Agustín como doctor de la Iglesia católica contribuyó notablemente, por los años 1500, la edición impresa de sus obras[6]. Pero además, el cuidado que se puso en semejante edición fue el resultado del papel que jugaba entonces en la teología el que se ha dado en llamar el «camino agustiniano» o «camino de Gregorio», es decir, el pensamiento de Agustín trasmitido por Gregorio de Rimini. Esta línea es la que habría adoptado Lutero en su enseñanza primero en Wittenberg y luego en Erfurt.

Entre las doctrinas de Lutero sacadas de la escuela agustiniana estaban sobre todo la de la identificación del pecado original con la concupiscencia y la doctrina de la justificación. Pero algunos estudios precisos sobre los teólogos más re-

4. A. Dupront, *art. cit.*, 197.
5. *Ib.*, 205-206 y 236-238.
6. Fueron once tomos, editados en más de 200 ejemplares en Basilea, en la imprenta de Johannes Amerbach († 1523).

presentativos anteriores a la Reforma han demostrado que éstos no establecían la identificación entre el pecado original y la concupiscencia. Sin embargo, en tiempos de la Reforma se llegó a sacar de Agustín la conclusión de que había que dar un contenido verificable al dogma religioso del pecado original. Los textos de san Agustín en su polémica contra Juliano de Eclana sobre la naturaleza de la concupiscencia daban un sólido apoyo a esta idea. Para comprender cómo los teólogos protestantes pudieron identificar la concupiscencia con el pecado original, es necesario referirse continuamente a los debates teológicos de la escolástica tardía. Estos debates se movían en tres direcciones: la «vía antigua» se preocupaba de cristianizar a Aristóteles, la «devoción moderna» quería destacar la experiencia religiosa y la «vía moderna» de Tubinga velaba para que la ciencia no acabase en metafísica en el marco de la filosofía natural, ni la exégesis se convirtiera en ética en el terreno de la teología.

La «vía moderna», anclada en la experiencia, procedía fundamentalmente negando la distinción entre mística y teología. Esta tendencia se manifestaba en la crítica a Aristóteles y a la teología que se refería a él, y proponía positivamente la tesis de la necesidad absoluta de la «gracia sanante» (*gratia sanans*), es decir, de la primacía de la gracia no sólo en general, sino incluso para todo género de bien producido por el libre albedrío del hombre.

Desde este punto de vista, en la comprensión de los dogmas cristianos, se parte de una experiencia (*Erfahrung*) que sea posible verificar. En lo relativo al pecado original, trasmitido por generación, resultaba bastante fácil dar el paso que se necesitaba para identificarlo con la concupiscencia carnal. Si los teólogos de la escuela agustiniana no admitieron semejante identificación en contra de lo que hicieron los teólogos de la Reforma protestante y más tarde Bayo y Jansenio, los textos agustinianos sobre la concupiscencia, que tanto abundan en la obra antipelagiana y sobre todo en la polémica con Juliano de Eclana, se leerán entonces como relativos al mismo pecado original.

El método de esta teología «experiencial» no tenía suficientemente en cuenta el hecho de que la experiencia de fe, tanto la de la gracia como la del pecado, no está sujeta a la verificación como las ciencias naturales. Agustín lo había percibido con claridad cuando escribió *La Ciudad de Dios*. En esta obra, los dos amores que construyen las dos ciudades pueden ofrecer tan sólo signos que permitían saber cuál de estos dos amores nos anima, pero sin dar un conocimiento cierto. La única realidad es la mezcla (*permixtio*) de las dos ciudades, sin posibilidad de identificarlas absolutamente en el tiempo de la historia. Así, cuando Agustín habla de los sacramentos, ve claramente que la trasmisión de la gracia y de la caridad no depende de la santidad del ministro, en contra de lo que pretendían los donatistas. Semejante fruto de la gracia sólo es posible por el poder de Cristo que confiere el sacramento, más allá de la posible santidad del que lo administra.

### *Lutero: pecado original y concupiscencia*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: C. STANGE, *Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens*: Neue Kirchliche Zeitschrift 11 (1900) 574-585; *Luther über Gregor von Rimini*: Ib. 13 (1902) 721-727.– A. V. MÜLLER, *Luthers theologische Quellen. Seine Verteidigung gegen Denifle und Grisar*, Giessen 1912.– M. VAN RHIJN, *Luther en Gregorius van Rimini*: Theologisch Tijdschrift 53 (1919)

238-242.– A. ZUMKELLER, *Martin Luther und sein Orden*: Analecta Augustiniana 15 (1962) 225-290.

Por los años 1515-1516 Lutero expresaba de este modo su idea del pecado original en su comentario de la carta a los Romanos:

> «Pues bien, ¿qué es entonces el pecado original?
> En primer lugar, si hacemos caso de las sutilezas de los teólogos escolásticos, es la privación o la falta de las justicia original [...]
> Pero, en segundo lugar, según el apóstol y según la simplicidad de sentido en Jesucristo, no es solamente la privación de la cualidad en la voluntad, más aún, no es solamente la privación de la luz en la inteligencia, de la fuerza en la memoria, sino la privación absolutamente de todo el poder [que pudiera emanar] de todas las fuerzas tanto del cuerpo como del alma del hombre entero, interior y exterior. Además, es también la inclinación misma hacia el mal, el desagrado por el bien, la repugnancia por la luz y la sabiduría, y también el amor al error y a las tinieblas, la huida y el horror ante las buenas obras, y la carrera hacia el mal [...]. En efecto, no es solamente la privación en sí misma lo que Dios odia e imputa (como cuando muchos olvidan su pecado y no lo reconocen), sino la concupiscencia en toda su amplitud, que hace que no obedezcamos a ese mandamiento: «No codiciarás» (Ex 20,17).
> [...] Por consiguiente, lo mismo que los antiguos Padres, los santos dijeron justamente: el pecado original es el mismo "tizón", la ley de la carne, la ley de los miembros, la debilidad de la naturaleza, el tirano, la enfermedad original, etc»[7].

En la herencia teológica de la Edad Media, por consiguiente, Lutero se sitúa con claridad en la linea de la tradición agustiniana. Recoge la tesis de Pedro Lombardo, pero dándole un sentido nuevo. Más que una definición teológica de orden ontológico, que es a sus ojos sutil y abstracta, prefiere la descripción existencial de una experiencia. El hombre se descubre habitado por un desorden interior radical, que ha destruido todo su equilibrio y lo orienta espontáneamente hacia el mal. La concupiscencia, fuente de la codicia, la ley de la carne, el egoísmo fundamental: eso es el pecado original. Pues bien, este pecado nos impregna continuamentre, incluso después del bautismo. Pero, por su misericordia, Dios no nos imputa nuestra justicia. La teología escolástica se equivoca al creer que el pecado original se elimina por medio del bautismo. Lutero intenta seguir la posición de Agustín, según una fórmula que él mismo cita: «La concupiscencia de la carne ha sido vencida en el bautismo, no para que no exista, sino para que no se impute como pecado»[8]. Identifica prácticamente el pecado original con la concupiscencia. El pecado permanece en el hombre, como demuestra palpablemente para Lutero la descripción de la situación del hombre que hace Pablo en Rom 7. Así pues, Lutero era considerado por los católicos como alguien que contradecía, en nombre de una concepción excesiva del pecado original, una afirmación perfectamente tradicional: el bautismo perdona el pecado original[9].

7. M. LUTERO, *Commentaire de l'épître aux Romains*, cap. 5, Labor et Fides, Genève, t. XII, 1985, 65-66.
8. AGUSTÍN, *Matrimonio y concupiscencia* I, 25,28: *OSA* XXXV, 283.
9. Cf. A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, o. c., 100-109.

*Los coloquios de conciliación: Worms y Ratisbona*

Los coloquios de Worms (1540) y de Ratisbona (1541) permiten situar con exactitud el trasfondo del debate entre protestantes y católicos sobre el pecado original en vísperas del concilio de Trento. Estos textos provisionales con vistas a un acuerdo recapitulan e intentan equilibrar los dos puntos de vista, antes complementarios y ahora antagonistas, hasta el punto de crear un «cisma de lenguaje» entre las dos partes.

En el momento de la Reforma los teólogos católicos de todas las escuelas, pero con diferente insistencia, mantienen la dimensión del «elemento formal» del pecado original, es decir, la privación de la justicia original. Del lado protestante, como hemos visto, Lutero identifica el pecado original con la concupiscencia, es decir, con el «elemento material». Pero lo hace dando a su afirmación un peso existencial totalmente nuevo. El pecado original es esa mala disposición interior del hombre, su egoísmo radical y fundamental, su deseo pervertido. Hay allí una fuente o un poder de pecado siempre dispuesto a afirmarse. Esto es ya pecado, incluso antes de todo acto formalmente pecador.

Por eso mismo la interpretación de la eficacia del bautismo era distinta en cada parte y llevaba a una contradicción doctrinal. Para los católicos la situación pecadora del hombre debida a su origen deja entonces sitio a una situación nueva, la de la amistad con Dios: la culpabilidad ha desaparecido (*transit reatus).* Ya no hay nada en el hombre que disguste a Dios. Eso es lo esencial. La concupiscencia que perdura no es más que una pena o una consecuencia del pecado, una herida y una debilidad.

Para los protestantes, perdura la concupiscencia y el desorden de las operaciones: por tanto permanece el pecado (*manet actus*). Y esto es lo esencial. Con ella perdura la realidad concreta del pecado original: no ha cambiado el corazón del hombre. La concupiscencia es también pecado en el sentido de que viene del pecado e inclina al pecado, y porque siempre hay en ella algo que se opone a Dios. La naturaleza humana sigue estando radicalmente corrompida. De ahí el sentido que encierra el siguiente documento de concordia de Worms, en el que se pretende tener en cuenta los dos elementos y clarificar el lenguaje:

> «Confesamos de común acuerdo que todos los descendientes de Adán nacen según la ley común con el pecado original y de este modo bajo la cólera de Dios. El pecado original es la ausencia de la justicia original que debería existir, así como la concupiscencia.
>
> También estamos de acuerdo en que en el bautismo se perdona la culpabilidad (*reatus*) del pecado original, con todos los pecados, por el mérito de la pasión de Cristo. Pero adoctrinados no sólo por las Escrituras apostólicas, sino también por la misma experiencia, pensamos que perdura la concupiscencia, que es una debilidad, una enfermedad de las fuerzas naturales. A propósito de esta enfermedad en los regenerados, también estamos de acuerdo en que permanece el *elemento material* del pecado original, habiendo sido quitado por el bautismo el *elemento formal.*
>
> Llamamos también pecado al *elemento material*, porque procede del pecado e inclina al pecado, así como a la depravación de la naturaleza humana que, por su misma realidad, es algo que se opone a la ley de Dios; en este sentido es como Pablo también lo llama pecado. Por la misma razón se enseña habitualmente de forma concreta en las escuelas que el *elemento material* del pecado original permane-

ce en los bautizados, pero que desaparece el *elemento formal*, es decir, la culpabilidad[10].

Este texto que, como todo documento de concordia «ecuménica», no está exento de ambigüedades y en el que se corre el riesgo de que cada parte se quede con lo que está conforme con su punto de vista, olvidando lo que corresponde al punto de vista del otro, constituye un notable esfuerzo por sintetizar los aspectos católico (elemento formal) y protestante (elemento material). No vacila ante una definición del pecado original (algo a lo que no se arriesgará el concilio de Trento). Explica además en qué sentido se puede seguir llamando pecado a la concupiscencia después del bautismo (en unos términos muy parecidos a los de Trento), pero mantiene que en el hombre sigue habiendo siempre después del bautismo algo que se opone a Dios (cosa que negará Trento). Algunas de sus fórmulas volverán a encontrarse en otros textos[11], permitiendo ver a la vez la recuperación y la eliminación de ciertos elementos.

## 3. El Decreto de la sesión 5ª (1546)

**El texto:** *CTA* V, 239S; *COD* II-2, 1354-1358; *DZS* 1510-1516; *MI* 225-227.

**Indicaciones bibliográficas: Sobre la elaboración del decreto:** H. Jedin, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts* I-II, Rita-Verlag, Würzburg 1937.– D. Gutiérrez Morán, *Hieronymi Seripandi scripta*: Latinitas (1964) 142-152; *Los agustinos en el concilio de Trento*: La Ciudad de Dios 158 (1947) 5-119; *Concilio Tridentino y notas acerca de Seripando*: Ib. 164 (1952) 603-620.– E. Stakemeier, *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Bonifatius, Paderborn 1937.

**Sobre la doctrina del decreto:** P. Penagos, *La doctrina del pecado original en el concilio de Trento*, Univ. Pontificia, Comillas 1945; A. Vanneste, *La préhistoire du décret du concile de Trente sur le péché originel*: NRT 86 (1964) 355-368 y 490-510; *Le décret du concile de Trente sur le péché originel. Les trois premiers canons*: NRT 87 (1965) 688-726; *Le quatrième canon*: NRT 88 (1966) 581-602; *Le dogme du péché originel*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1971.

### *La elaboración del decreto*

Fue el 24 de mayo de 1546 cuando los Padres del concilio de Trento comenzaron la discusión sobre el pecado original, para aprobar el decreto sobre el mismo el 17 de junio siguiente, en la sesión 5ª. Así pues, la discusión fue rápida e hizo surgir muchas contradicciones entre los Padres: estaban presentes las dos tendencias de la tradición escolástica y agustiniana; por tanto, no se llegó a una definición del pecado original y el concilio procuró apoyarse todo lo posible en

10. Fórmula de concordia de Worms (17 enero 1540): *Corpus Reformatorum*, C. A. Schweschke et filius, Halis Saxonum, t. IV, 1837, 32-33.
11. Para un análisis detallado de los documentos de Worms y de Ratisbona, cf. A. Vanneste, *La préhistoire du décret sur le péché originel, art. cit.*, 500-510.

los antiguos concilios de Cartago y de Orange. Los debates se plantearon en torno a la existencia, la propagación y las consecuencias del pecado original, pero especialmente se trató del valor del bautismo como medio para su remisión y de su relación con la concupiscencia.

Fue el prior general de la Orden agustiniana, Jerónimo Seripando[12], el que libró la batalla en nombre de Agustín –considerado como el fiel intérprete del apóstol Pablo[13]–, aunque su orientación estaba más cerca de la «devoción moderna» alemana que del humanismo cristiano del convento agustino del «Espíritu Santo» de Florencia. Disponemos de una documentación precisa sobre las intervenciones orales y escritas de Seripando en la preparación del decreto sobre el pecado original, que son un eco de lo que entonces era la Escuela teológica agustiniana. Esta documentación nos permite comprender mejor la actitud del concilio sobre esta cuestión, que no quiso asumir lo que era más propio de esta escuela.

Entre el 28 de mayo y el 5 de junio, Seripando redactó un tratado sobre *El pecado original*[14]. En la congregación general del 5 de junio, presentó dos mociones que nos permiten comprender bien lo que estaba en juego en la discusión, así como el pensamiento definitivo del concilio.

La primera se refería al bautismo, como remedio principal para el pecado original: Seripando pedía que se reconociera ante todo el papel de la fe, «ya que el bautismo no purifica más que por la fe». La explicitación de la fe, como elemento distinto del rito sacramental, pone naturalmente de relieve el alcance salvífico de un sacramento que, por otra parte, no es posible verificar. Seripando recogía así la indicación de la *devotio moderna* sobre la experiencia del hecho religioso. Los padres conciliares consideraron que si, en el caso del bautismo, se puede controlar objetivamente el rito exterior, no es posible controlar el alma misma del rito, que es la fe. Esta enmienda no se recogió en el decreto, que mantuvo la siguiente fórmula: el pecado original se perdona «tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo, debidamente conferido en la forma de la Iglesia» (can. 3).

La segunda moción de Seripando se refería a la relación entre el pecado original y la concupiscencia. La orientación teológica de la experiencia religiosa de la «vía moderna» había llevado a los Reformadores protestantes a considerar el pecado original como un hecho controlable; en esta perspectiva, llegaban a identificarlo con la concupiscencia. Esta conclusión era una profundización en el mandamiento de la Escritura: «No codiciarás». En la Escuela agustiniana, que tenía por entonces en Seripando a uno de sus más ilustres representantes, se comprendía así la indicación de Agustín sobre la concupiscencia en su relación con el bautismo: no es pecado en los bautizados, pero los mueve al pecado. Considerada de este modo, era juzgada como un elemento negativo que disgustaba a Dios. Por eso, considerando que la concupiscencia permanece en los bautizados, Seripando

12. Jerónimo Seripando fue prior general de los Agustinos (1539-1551), primero teólogo y luego padre y legado pontificio en el concilio de Trento (a partir del 1561), arzobispo de Salerno (1554-1563).

13. El título del volumen de E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin*, o. c., expresa bien esta tesis, aunque en su obra el autor sostiene la tesis contraria.

14. Texto en *CTA* XII, 541-549.

propuso eliminar del decreto la frase: «en los renacidos nada odia Dios», por esta otra: «en los renacidos no queda ninguna iniquidad»[15]. Esta petición de Seripando era un eco de la preocupación teológica de la Escuela agustiniana hasta el siglo XV, pero tampoco se aceptó esta enmienda; se retuvo que el pecado original es perdonado por el bautismo y que la concupiscencia permanece en el bautizado como debilidad y como incentivo (*fomes*) hacia el pecado (can. 5). Así pues, el concilio de Trento no ratificó la explicación del pecado original en el nivel físico (la concupiscencia), sino que lo consideró como una pérdida de la gracia, que debilitaba las posibilidades del libre albedrío. Contra los Reformadores protestantes, que concebían un libre albedrío totalmente corrompido y definitivamente perdido por el pecado de los orígenes, el concilio de Trento recordó, en la línea del concilio de Orange, que éste ha quedado «debilitado», pero no «extinguido».

En resumen, el concilio de Trento tomó posición en dos puntos por lo que respecta al pecado original: 1) no concedió a los signos externos, en este caso a la concupiscencia, el valor de una certeza de conciencia, como puede hacerse con la experiencia que se somete a una verificación; 2) al no ser el pecado original un hecho controlable por la experiencia, no quiso identificarlo con la concupiscencia ni considerar al hombre, por consiguiente, como totalmente corrompido, tal como pretendían los teólogos protestantes.

*Los cinco cánones de la 5ª sesión*

El género literario que se escogió no fue el de una exposición doctrinal bien construida (*doctrina*), como ocurrirá con la justificación, sino el de cánones doctrinales con una redacción bastante amplia y glosados a menudo con un comentario o unas citas de la Escritura. Los Padres de Trento definieron, por tanto, la doctrina católica sobre el pecado original en seis cánones, teniendo ante la vista cuatro puntos de referencia: las Escrituras, los testimonios de los Padres de la Iglesia y de los concilios, el juicio de la Iglesia y su aceptación.

En la introducción al decreto, el concilio dice que «aquella antigua serpiente, enemiga perpetua del género humano [...], también sobre el pecado original y su remedio suscitó no sólo nuevas, sino hasta viejas disensiones»[16]. La nueva disensión se refería principalmente a la concepción antropológica de Lutero, que identificaba la concupiscencia con el pecado original y consideraba al hombre como «totalmente pecador», radicalmente incapaz de una justificación efectiva. Las antiguas disensiones evocaban la discusión entre Agustín y los pelagianos, en particular Juliano de Eclana. Pero lo que entonces estaba más bien en juego era la existencia de un pecado original. Por el contrario, en Trento se trataba sobre todo de comprender su modalidad en Adán y en sus descendientes.

*El canon 1: el pecado de Adán y sus consecuencias para Adán*

El canon primero es una repetición desarrollada del canon 1 del concilio de Orange. Fue admitido sin ninguna dificultad. Pero mientras que el canon de Orange sólo se refería a las consecuencias del pecado original en el hombre en

15. *CTA* V, 552.
16. *COD* II-2, 1335; *DzS* 1510: *MI* 225.

general, en referencia al pasado de Adán, Trento desplaza esa misma afirmación al mismo Adán y al pecado de los orígenes. Esto puede sorprendernos, si pensamos que el pecado de los orígenes no estaba ni mucho menos en el primer plano de la preocupación y de las controversias. Pero el hecho de que este canon no se haya prácticamente discutido demuestra que es testigo de una evolución del pensamiento que invita a objetivar el pecado de Adán en el plano de las representaciones. Este dato es la culminación de la nueva curiosidad que se había despertado en la Edad Media por la «teología del paraíso terrenal». Dos razones habían influido en este sentido: la preocupación por situar la exposición del pecado de los orígenes después de la obra de los seis días en el *Génesis* y el deseo de poner en claro la difícil noción de pecado hereditario[17]. El resultado de ello fue en Trento un anteproyecto muy ingenuo de decreto, donde se describía el estado original de Adán antes del pecado. De todo ello no queda más que este único canon centrado en el caso del mismo Adán. Trento es así el testigo de un desarrollo de la consideración de Adán según una orientación que se endurecerá en la teología postridentina con la multiplicación de hipótesis y de teorías sobre Adán y los comienzos de la humanidad[18]. En la presentación del texto hemos impreso en negrita los elementos sacados de Orange y en cursiva (entre corchetes) ciertas fórmulas del proyecto y ciertas expresiones que se rechazaron intencionalmente:

> «Si alguno no confiesa que el primer hombre Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso,
>
> a) perdió inmediatamente la santidad y justicia [*original*] en que había sido constituido [*creado*],
>
> b) e incurrió por la ofensa de esta prevaricación en la ira y la indignación de Dios y, por tanto, en la muerte con que Dios antes le había amenazado, y con la muerte en el cautiverio bajo el poder de aquel "que tiene el imperio de la muerte" (Heb 2,14), es decir, del diablo,
>
> c) y que **toda la persona de Adán por aquella ofensa de prevaricación fue mudada en peor, según el cuerpo y el alma**, [*sin que ninguna parte de su alma permaneciera intacta*]:
>
> sea anatema (can. 1)»[19].

a) Como vemos, Trento desarrolla en dirección ascendente la afirmación de Orange en su descripción de los efectos del primer pecado sobre Adán. Establece en primer lugar que el primer hombre, con su pecado, perdió «la santidad y la justicia en que había sido constituido (*constitutus*)». Esta expresión recoge el lenguaje de la escolástica y evoca el «elemento formal» del pecado original.

b) Esta primera afirmación va seguida de expresiones agustinianas que evocan la ira de Dios y la muerte y cautiverio del hombre: la ira de Dios pertenece al elemento formal, mientras que la muerte y el cautiverio constituyen el «elemento material».

17. Cf. A. VANNESTE, *art. cit.* (1965), 709. El comentario a los cánones de Trento se inspira en parte en el que presenta A. Vanneste en los artículos citados.

18. Cf. *infra*, el capítulo sobre la naturaleza y lo sobrenatural, p. 268-273.

19. *COD* II-2, 1357; *DzS* 1511: *MI* 225.

c) Todo concluye con la cita de Orange[20], que recogía una cita de Agustín: «Por el pecado de prevaricación de Adán no fue mudado todo el hombre, es decir, según el cuerpo y el alma, en peor»[21]. Al final del proyecto se suprimió el inciso «sin que ninguna parte de su alma permaneciera intacta», aunque había tenido un precedente en Orange, donde se trataba de la «libertad del alma». Así pues, desapareció toda afirmación relativa a la disminución del libre albedrío.

Sería interesante saber, a partir de las discusiones conciliares, si no se utilizaron adrede, para expresar las consecuencias del pecado de Adán, los términos agustinianos de «naturaleza humana» y de «libre albedrío». Esta terminología había sido tradicional en los documentos sinodales anteriores y, después de este decreto, se utilizará sin dificultad en el decreto sobre la justificación: el libre albedrío no ha sido «de ningún modo extinguido, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado»[22].

En el siglo XVI todo el mundo podía suscribir este canon; no iba contra nadie.

*El canon 2º: las consecuencias del pecado de Adán para la humanidad*

El segundo canon recoge las mismas afirmaciones a propósito de toda la humanidad. Las consecuencias del pecado de Adán son las mismas para su descendencia que para él mismo. El texto está sacado igualmente del canon 2º de Orange, que apuntaba directamente contra los pelagianos (los elementos en negrita proceden de Orange):

> «Si alguno afirma que
> a) **la prevaricación de Adán le dañó a él solo y no a su descendencia;**
> b) que la santidad y justicia recibida de Dios, que él perdió, la perdió para sí solo y no también para nosotros;
> c) o que manchado por el pecado de desobediencia, **sólo transmitió a todo el género humano** [*según la ley común*] **la muerte** y las penas **del cuerpo,** pero **no el pecado, que es muerte del alma,**
> sea anatema,
> pues **contradice al Apóstol que dice:** ***Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y sí a todos los hombres pasó la muerte, por cuanto todos habían pecado*** (Rom 5,12)» (can. 2)[23].

a) y b) La primera afirmación es directamente antipelagiana. El pecado originado lleva consigo la pérdida de la justicia y de la santidad; esto representa el elemento formal del pecado original.

c) La prevaricación de Adán da origen a dos muertes, la del cuerpo y la del alma, que se llama pecado. La expresión «según la ley común» se suprimió, para no incluir a la virgen María.

En su cita de Rom 5,12, Trento recoge la versión latina que hablaba del *in quo*; pero el texto, a diferencia del de Orange, habla de «muerte»; por tanto, es la

20. Cf. *supra*, 163.

21. El concilio de Orange, en el año 529, en su canon 1: «*in deterius dicit hominem commutatum*» repite una expresión de Agustín, *Matrimonio y concupiscencia* II,34-57: *OSA* XXXV, 382s.

22. *COD* II-2, 1367; *DzS* 1521: *MI* 231. La expresión se refiere al concilio de Orange, can. 8: *DzS* 378: *MI* 71.

23. *COD* II-2, 1357; *DzS* 1512: *MI* 225.

muerte lo que ha pasado a todos los hombres[24]. Esta cita alude al humanista Erasmo, que excluía que la idea del pecado original estuviera presente en Rom 5,12. Sabido es que el humanismo del siglo XVI mantenía ciertas simpatías por Pelagio.

Así pues, estos dos cánones son una cuidadosa recuperación de la enseñanza antigua: no aportan ningún elemento realmente nuevo. Por eso es fácil comprender la decepción que causaron. El historiador de la época Sarpi escribe: «Cuando se imprimieron los decretos de esta sesión y llegaron a Alemania, dieron pie a muchos rumores. Se decía que el concilio se había entretenido inútilmente en tratar de la impiedad pelagiana, que llevaba condenada más de mil años»[25].

*El canon 3º: el remedio al pecado original, el bautismo*

El tercer canon trata del remedio al pecado original. En esta materia no había ningún modelo en los concilios antiguos; por tanto, Trento tenía que trabajar en algo nuevo. Aquí expone la afirmación tradicional y bíblica de la redención: el remedio contra el pecado original es el mérito del único Mediador y este mérito se aplica por medio del bautismo:

> Si alguno afirma que este pecado de Adán,
> a) que es por su origen uno solo y, transmitido a todos por propagación, no por imitación, está como propio en cada uno,
> b) se quita por las fuerzas de la naturaleza humana o por otro remedio que por el mérito del solo mediador, Nuestro Señor Jesucristo, el cual, hecho para nosotros justicia, santificación y redención (1 Cor 1,30), nos reconcilió con el Padre en su sangre;
> c) o niega que el mismo mérito de Jesucristo se aplique tanto a los adultos como a los párvulos por el sacramento del bautismo, debidamente conferido en la forma de la Iglesia:
> sea anatema»[26].

a) La primera fórmula, «que es por su origen uno solo y [...] está como propio en cada uno» alude al controversista católico Pighi († 1542), que defendía que el pecado originado en nosotros no es más que el pecado del mismo Adán imputado por Dios a sus descendientes[27]. Por tanto, según este teólogo, no había más que un solo pecado originado, que no es interior ni propio de cada uno. El niño nace con una culpabilidad (*reatus*) para la que no ha cometido ningún acto (*actus*). La expresión «*origine unum*» es, por tanto, una concesión a Pighi: solamente en su origen este pecado es uno, pero se multiplica en sus descendientes, lo cual negaba Pighi. Estas precisiones históricas no son inútiles para comprender la intención del canon. Sería un grave anacronismo leer en él una especie de afirmación del «monogenismo teológico». El concilio tampoco entra en la cuestión entonces discutida de la pluralidad de pecados en los orígenes[28].

24. Seripando sabía que el *eph'hô* griego tenía un sentido causal y traducía: «porque todos pecaron», (*eo quod omnes peccaverunt*, o también, *propterea quia omnes peccaverunt*).
25. Citado por A. Vanneste, *art. cit.* en NRT 87 (1965) 713.
26. *COD* II-2, 1357; *DzS* 1513; *MI* 225s.
27. Cf. A. Vanneste, *art. cit.* (1965) 720-725.
28. Cf. A. M. Dubarle, *La pluralité des péchés hèrèditaires dans la tradition augustinienne*: REA 3 (1957) 113-136.

La segunda fórmula «por propagación, no por imitación» recoge los términos de la *Tractoria* del papa Zósimo[29], más bien que el de «generación» utilizado por el concilio de Cartago el año 418 y más comúnmente por Agustín. La expresión se refería a Pelagio y afirma ante todo que el pecado original en la humanidad no es obra de una simple imitación del mal ejemplo de Adán.

b) La mención de «las fuerzas de la naturaleza humana» alude a Pelagio o a los humanistas pelagianos.

c) Se ha eliminado la mención de la fe, que figuraba en el proyecto, a pesar de los deseos de Seripando, sin duda para no dar la impresión de que se cedía a la insistencia que ponían los Reformadores en la importancia de la fe. Sin embargo, estaba perfectamente en su sitio. El canon se completa con la cita de tres textos de la Escritura (Hch 4,12; Jn 1,29 y Gál 3,27), que vienen a ilustrar la idea dogmática.

*El canon 4º: el bautismo de los niños*

El cuarto canon aplica esta doctrina al niño recién nacido. Como muestra la presentación tipográfica, está sacado textualmente del canon 2 del concilio de Cartago del año 418, con algunas pequeñas variantes, que se referían a su vez a Rom 5,12:

> a) «**Si alguno niega que hayan de ser bautizados los niños recién nacidos del seno de su madre,** aun cuando procedan de padres bautizados, **o dice que son bautizados para la remisión de los pecados, pero que de Adán no contraen nada del pecado original que haya necesidad de ser expiado en el lavatorio de la regeneración** para conseguir la vida eterna, **de donde se sigue que la forma del bautismo para la remisión de los pecados se entiende en ellos no como verdadera, sino como falsa:**
> **sea anatema.**
> b) **Porque lo que dice el Apóstol (sigue cita de Rom 5,12), no de otro modo ha de entenderse, sino como lo entendió siempre la Iglesia católica, difundida por doquier.**
> c) **Pues por esta regla de fe** procedente de la tradición de los Apóstoles, **hasta los párvulos que ningún pecado pudieron aún cometer en sí mismos, son bautizados verdaderamente para la remisión de los pecados, para que en ellos por la regeneración se limpie lo que por la generación contrajeron** (cita de Jn 3,5)»

Este texto ya ha sido comentado a propósito del concilio de Cartago[30]. En Trento conserva su intención directamente antipelagiana. Pero la insistencia en el rito bautismal en cuanto tal, más particularmente evidente en el caso de los niños, se refería también a la posición anabaptista y a la enmienda propuesta por Seripando sobre la primacía del papel de la fe en la justificación, independientemente del rito. Trento añade igualmente que el bautismo de los niños se remonta a una tradición apostólica. Tal era la opinión de Orígenes y de Agustín[31].

29. Cf. *supra*, 140-141.
30. Cf. *supra*, 139-140: *MI* 226.
31. ORÍGENES, cf. *supra*, 113; AGUSTÍN, *Méritos y perdón de los pecados* I,26,39: *OSA* IX, 259.

### *El canon 5º: los efectos del bautismo*

Este último canon es el que se refiere propiamente a lo que estaba en disputa entre protestantes y católicos; aquí está lo que constituye la principal novedad de la posición tridentina: se trata del vínculo entre el pecado original y la concupiscencia. Encontramos aquí algunas semejanzas con el documento de Worms:

> «a) Si alguno dice que por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo que se confiere en el bautismo, no se remite el reato (*la culpabilidad*) del pecado original; o también si afirma que no se destruye todo aquello que tiene verdadera y propia razón de pecado, sino que sólo se rae o no se imputa: sea anatema.
>
> b) Porque en los renacidos nada odia Dios, porque "nada hay de condenación" (cf. Rom 8,1) en aquellos que verdaderamente "por el bautismo están sepultados en Cristo para la muerte" (Rom 6,4), los que "no andan según la carne» (Rom 8,1),sino que "desnudándose del hombre viejo y vistiéndose del nuevo, que fue creado según Dios" (Ef 4,22ss; Col 8,9s), han sido hechos inocentes, inmaculados, puros, sin culpa e hijos amados de Dios, "herederos de Dios y coherederos de Cristo" (Rom 8,17); de tal suerte que nada en absoluto hay que les pueda retrasar la entrada en el cielo.
>
> c) Ahora bien, que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados, este santo Concilio lo confiesa y siente; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a los que no la consienten y virilmente la resisten por la gracia de Jesucristo. Antes bien, "el que legítimamente luchare, será coronado" (2 Tim 2,5).
>
> d) Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado (Rom 7,14.17.20), declara el santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame pecado porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque procede del pecado y al pecado inclina.
>
> Y si alguno sintiere lo contrario, sea anatema» (can. 5)[32].

a) Por el bautismo se perdona la culpabilidad, es decir, el «elemento formal» del pecado original. El concilio rechaza las fórmulas luteranas de simple no imputación. Así pues, el pecado original no se reduce a la concupiscencia.

b) Esta proposición se ve sostenida por varias alusiones a la Escritura que subrayan cómo en los regenerados no hay nada que desagrade a Dios.

c) En el bautizado sigue habiendo ciertamente concupiscencia: es el elemento material. Permanece para el combate espiritual. Pero no tiene el carácter de pecado si el pecador resiste contra ella. El concilio no se pronuncia sobre la relación entre el pecado original y la concupiscencia antes del bautismo.

d) El concilio vuelve una vez más a la Escritura, pero esta vez para decir el sentido que encierran las fórmulas paulinas cuando utilizan el término de pecado a propósito de la fuerza que impulsa al hombre hacia el mal (Rom 7). Si se llama pecado a la concupiscencia, es porque nace del pecado y porque inclina al pecado. Trento recoge aquí las fórmulas de Agustín en su polémica con Juliano[33]: «Esta concupiscencia ya no es pecado en los regenerados [...]. Pero, según cierto

32. *COD* II-1, 1359; *DzS* 1515: *MI* 226.

33. V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Augustinianum, Roma 1970, en particular 226-243; G. SFAMENI GASPARRO, *Il tema della concupiscenza in Agostino e la tradizione dell'enkrateia*: Augustinianum 25 (1985) 155-183.

modo de hablar, se la ha llamado pecado, ya que viene del pecado y, si vence, suscita el pecado»[33bis]. De esta manera el concilio clarificaba la comprensión agustiniana de la concupiscencia como principal expresión del pecado original.

Finalmente, en un sexto párrafo que no es un canon, el concilio excluye a la virgen María de toda consideración sobre el pecado original[34].

*Lo esencial de las decisiones de Trento*

Así pues, el concilio de Trento trabajó dentro del marco tradicional, particularmente el del segundo concilio de Orange, que había trasmitido, con autoridad, en Occidente, los términos y el pensamiento de san Agustín. Afirma por una parte que hay un vínculo común negativo que une a los hombres entre sí desde su nacimiento. Este elemento negativo no es solamente del orden de una penalidad limitada al cuerpo; afecta también al alma, en cuanto «pecado». Por otra parte, Trento dice que este nacimiento de toda criatura humana en una situación negativa encuentra su solución positiva en la mediación de Jesucristo, hecho por los hombres «justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30), mediación que se comunica por el sacramento del bautismo. El bautismo se administra para desligar al hombre del pecado original. Este pecado se quita en él realmente; no solamente queda «raído» o «no imputado», como si, identificado con la concupiscencia, apareciese cada vez que surge en el hombre el desorden de su deseo. La afirmación de la necesidad y de la validez del rito bautismal, tanto para los adultos como para los niños, prescinde de la primacía del papel que pueda tener la fe en la justificación (posición de los anabaptistas y de Seripando).

Como el concilio de Orange, el de Trento excluye a la virgen María de toda consideración sobre el pecado original; como dicho concilio, vincula la «concupiscencia» al pecado original como a su origen y la presenta como el «fomes» o incentivo del pecado actual; pero excluye la identificación entre concupiscencia y pecado original que proponía el conjunto de las tesis luteranas. La precisión de los padres de Trento sobre la relación entre la concupiscencia y el pecado original constituye por tanto una orientación preciosa para la lectura de Agustín, expuesta entonces a la pre-comprensión de un hombre considerado, en el sentido ético y ontológico, como «totalmente pecado». Pero el concilio no entra en la interpretación de la naturaleza de la concupiscencia (posición de la Escuela agustiniana).

Por consiguiente, aunque utiliza algunos textos de san Agustín en la línea de los concilios anteriores, Trento no se siente obligado a dar su opinión sobre las interpretaciones que dan de ellos algunos autores para sostener diversas tesis. Al contrario, puede decirse que se deja de lado, sin más consideraciones, la autoridad secular de que gozaba Agustín en la Iglesia de Roma, en un más allá de lo que la Iglesia de Occidente había asimilado de su pensamiento. Este hecho no fue indiferente para la manera como habría de desarrollarse más tarde la teología, entre los concilios de Trento y Vaticano II.

33[bis]. *Matrimonio y concupiscencia* I, 23,25: *OSA* XXXV, 279s.
34. *COD* II-2, 1359; *DzS* 1516: *MI* 227. Cf. t. III, 453-454.

*La interpretación ulterior del decreto de Trento*

El concilio de Trento concentró su enseñanza sobre el pecado original en la humanidad, en el clima de la tradición agustiniana y oponiéndose a interpretaciones excesivas; se ocupó poco del pecado de los orígenes. Habló de este último dentro del marco de las representaciones de su época, con el único fin de establecer un principio de explicación del pecado originado. Pero a partir del momento en que se plantearon nuevas cuestiones sobre el origen de la humanidad, procedentes de la historia, de la prehistoria y de la ciencia, se acudió al decreto de Trento para hacerle hablar sobre el pecado de los orígenes. En particular, se preguntó por algunas cuestiones que no se habían planteado los Padres. Todos ellos suponían la historicidad empírica del relato del *Génesis*. Su apropiación de los textos bíblicos seguía siendo la de los Padres de la Iglesia. El lenguaje simbólico de la afirmación doctrinal era para ellos inseparable de sus representaciones historizantes. Por tanto, sería anacrónico invocar sus afirmaciones, a través del primer canon –cuya intención, conviene recordar, es la de señalar los efectos del pecado original en el primer hombre–, sobre unos puntos sobre los que no había recaído su atención. Al contrario, es indispensable distinguir lo que pertenece al mundo de sus representaciones de lo que es objeto de sus afirmaciones doctrinales.

En una época todavía reciente se planteó una pregunta que podemos formular así: la afirmación doctrinal de Trento sobre el pecado de Adán ¿pierde todo su sentido y su contenido si se pone en discusión la historicidad empírica del Adán del Génesis, o incluso solamente la unicidad de una pareja en los orígenes de la humanidad? Durante mucho tiempo la respuesta a esta cuestión fue positiva, en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Impresionaba sobre todo la expresión «uno por su origen» (*origine unum*) del canon 3 de Trento, interpretada fuera de su intención real, que se refería al teólogo Pighi. Curiosamente, esta posición se mantuvo después de la aceptación oficial de los géneros literarios de la Escritura y de la compatibilidad de la fe con la teoría de la evolución[35]. El concilio Vaticano II esbozó una nueva apertura y los teólogos en su gran mayoría responden a esta cuestión con un *no* manifiesto: «Incluso para los que consideran a Adán como un tipo literario o una figura mítica, escribe A. Vanneste, este primer canon mantiene su sentido y su objetivo propio, ya que la descripción más amplia que da del estado de Adán después de su pecado se dirige evidentemente a explicar las consecuencias de este pecado en nosotros. A nuestro juicio, para la teología moderna, la cuestión de la historicidad de Adán sigue siendo de algún modo la misma antes y después del estudio del decreto del concilio de Trento. [...] La aportación del concilio al problema que preocupa a nuestros contemporáneos es más bien indirecta»[36]. En otras palabras, la afirmación tridentina sobre el pecado original no dice nada más que lo que expresaba el paralelismo paulino de Adán y

35. Cf. LABOURDETTE, *Le Péché originel et les origines de l'homme*, Alsatia, Paris 1953; K. RAHNER, por su parte, evolucionó en lo que se refiere al monogenismo entre una primera aportación de 1954, *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, en *Escritos de Teología* I, Taurus, Madrid 1961, 253-324, y otra de 1967, *Pecado original y evolución*, Concilium 26 (1967) 400-414.

36. A. VANNESTE, *art. cit.* (1965), 716-717. En el mismo sentido, CH. BAUMGARTNER, *El pecado original*, Herder, Barcelona 1971, 169s

de Cristo. Así pues, una justa interpretación del concilio de Trento exige una seria corrección de perspectiva. Su problemática es profundamente distinta de la nuestra.

## II. DEL CONCILIO DE TRENTO HASTA NUESTROS DÍAS

### 1. Después del Concilio de Trento

El período que siguió al concilio de Trento no conoció decisiones doctrinales particulares sobre el pecado original, sino solamente algunas intervenciones colaterales a propósito de Miguel Bayo, de Jansenio y de los jansenistas. Estas intervenciones recogieron las posiciones de Trento sobre la imposibilidad de identificar el pecado original con la concupiscencia, identificación que llevaba a la consecuencia ética de la supresión de la diferencia entre pecado mortal y pecado venial y obligaba a considerar negativamente todas las acciones de los no-creyentes, no viendo ya al libre albedrío más que como capaz de pecado.

*Miguel Bayo: la ley del pecado*

Miguel de Bay, llamado Bayo, nació en Meslin (Bélgica) el año 1513; enseñó toda su vida teología en la universidad de Lovaina. Se aplicó al método positivo, siguiendo el ejemplo de los humanistas, e intentó fomentar una vuelta a los Padres de la Iglesia más allá de la escolástica, aunque siguió siendo un sistemático impenitente. De hecho, conoce sobre todo a Agustín, cuya obra entera leyó hasta nueve veces. En 1563-1564 publicó sus principales opúsculos, prácticamente todos ellos de naturaleza antropológica[37]. Bayo identifica el pecado original con la concupiscencia, a la que considera culpable en sí misma. Esta culpabilidad es igual para todos. La concupiscencia sigue siendo mortal en los bautizados a los que domina. Así pues, Bayo exagera el pesimismo agustiniano hasta unos excesos injustificables. Tendremos que encontrarnos de nuevo con él a propósito de sus concepciones sobre la relación entre la naturaleza y la gracia[38]. Murió en 1589, habiéndose sometido siempre a las condenaciones de que fue objeto.

Las proposiciones siguientes, sacadas entre otras de la obra de Bayo, fueron condenadas por la bula *Ex omnibus afflictionibus* de Pío V en 1567, como «ofensivas a los piadosos oídos»:

> «Ningún pecado es venial por su naturaleza, sino que todo pecado merece castigo eterno (prop. 20).
> Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos son vicios (prop. 25).
> El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar (prop. 27).

37. *De libero arbitrio et de ejus potestate, De justitia et justificatione, De meritis operum, De prima justitia hominis et de virtutibus impiorum*, opúsculos recogidos por G. Gerberon, *Michaelis Baii opera*, Colonia 1696.
38. Cf. *Infra*, 271-272 y 298-300.

Los malos deseos, a los que la razón no consiente y que el hombre padece contra su voluntad, están prohibidos por el mandamiento: *No codiciarás* (cf. Ex 20,17) (prop. 50).

La concupiscencia o ley de la carne, y sus malos deseos, que los hombres sienten a pesar suyo, son verdadera inobediencia (prop. 51).

En los bautizados que volvieron a caer en pecado mortal, la concupiscencia que domina ahora en ellos es un pecado, como los demás malos hábitos (prop. 74)»[39].

Así pues, todo «movimiento de concupiscencia» es de suyo pecado, sin que sea posible distinguir entre pecado mortal y venial. La preocupación de Agustín por el origen del mal (*unde malum*) y el pecado original, que nace también de la voluntad, se ve aquí reducida y limitada a un horizonte nuevo, en el que no se piensa más que en la posibilidad del pecado, incluso sin una relación con la voluntad. Lo atestiguan otras dos proposiciones de Bayo:

«Lo voluntario no pertenece a la esencia y definición del pecado y no se trata de definición, sino de causa y origen, a saber, si todo pecado es voluntario (prop. 46).

De ahí que el pecado de origen tiene verdaderamente naturaleza de pecado, sin relación ni respecto alguno a la voluntad, de la que tuvo origen (prop. 47)»[40].

Bayo articulará semejantes conclusiones en un sistema antropológico. Su pensamiento está suficientemente orientado para negar a Agustín la paternidad de una fórmula que se encuentra efectivamente en él[41]:

«La sentencia definitiva de que Dios no ha mandado al hombre nada imposible, falsamente se atribuye a Agustín, siendo de Pelagio»[42].

### *El "Augustinus" de Jansenio*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. ORCIBAL, art. *Jansenius*, en *Catholicisme* 6 (1967) 332-343; *Jansenius d'Ypres*, Études augustiniennes, Paris 1989.– A. VANNESTE, *Pour une relecture critique de l'*Augustinus *de Jansénius*: Augustiniana 44 (1994) 115-136 [El autor intenta destacar el significado teológico del *Augustinus*, centrándolo en la distinción de las dos gracias: la de Adán y la de Cristo].– M. LAMBERIGTS (ed.), *L'Augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, University Press/Uitgeverij Peeters, Louvain 1994.

39. *DzS* 1920, 1925, 1927, 1950, 1951, 1974: *MI* 283-289. La proposición 51 está inspirada en Agustín, *Sermón* 154,7: *OSA* XXIII 424; *Naturaleza y gracia* 17,18-19: *OSA* VI, 835. Los errores jansenistas, condenados bajo Alejandro VIII por decreto del Santo Oficio en 1690, reprodujeron las orientaciones de Bayo: *DzS* 2301-2330: *MI* 315s.

40. *DzS* 1946-1947: *MI* 287.

41. En el tratado *Méritos y perdón de los pecados* II, 6,7: *OSA* IX,319, y en el de *Naturaleza y gracia* 43,50: *OSA* VI, 883. Para Bayo, cf. V. GROSSI, *Baio e Bellarmino, o. c.;* para los otros autores que apelaban a la autoridad de Agustín en tiempos de la Reforma y a continuación, cf. las Actas del *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, vol. III, Augustinianum, Roma 1987, 241-289.

42. *DzS* 1954: *MI* 287.

Cornelio Janssen, llamado Jansenio (1585-1638)[43], se encontró con Saint-Cyran en París en 1604[44] y concibió con él, por los años 1612-1617, un amplio plan teológico en contra de los teólogos de controversia de la Contrarreforma. Enseñó por algún tiempo en Lovaina, antes de comenzar en 1628 la redacción del *Augustinus*, que se publicaría en 1640, dos años después de su muerte. Había sido elegido obispo de Ypres en 1636.

La ecuación entre concupiscencia y pecado original quedó expresada en Jansenio con la claridad que lo caracteriza: «San Agustín enseñó siempre –nos dice, como si fuera su propio descubrimiento– que el pecado original es la concupiscencia»[45]. Esta tesis del *Augustinus* depende del tema central de la obra, a saber, el concepto agustiniano de «naturaleza viciada», tal como se indica en el subtítulo de la obra: *Doctrina de san Agustín sobre la salud, la enfermedad y la curación de la naturaleza humana, contra los pelagianos y los monjes de Marsella.* Jansenio confunde el pecado con la corrupción, perteneciendo el primero al orden moral de la gracia y de la libertad, y la segunda al orden de la realidad física, corporal y natural. Radicaliza de este modo la noción de concupiscencia y la relación tan estrecha que existe entre «naturaleza viciada» y pecado, en virtud de su concepción particular de la necesidad de la gracia. Así pues, según Jansenio, el fondo del debate entre Agustín y Pelagio habría consistido en verificar si la naturaleza humana estaba verdaderamente «viciada» como consecuencia del pecado de Adán. Pero Jansenio ponía el acento en las consecuencias del pecado original, mientras que Agustín lo colocaba en el pecado original en cuanto tal. En este sentido Agustín habría defendido el pecado original de forma desmesurada[46]. En efecto, Jansenio escribe a propósito de la gracia de la voluntad sana (de Adán) y de la gracia de la voluntad enferma (de la humanidad caída):

> «Hay que saber que Agustín y Pelagio [...] tuvieron un gravísimo desacuerdo a propósito de la integridad y de la herida de la naturaleza humana. [...] Pelagio sostenía que la naturaleza humana no estaba viciada por el pecado [...]; y Agustín, que la naturaleza fue «violada» por el pecado, es decir, que el libre albedrío contrajo una especie de enfermedad que le impide querer bien»[47].

Por otra parte, a los ojos de Jansenio, el «deleite de la concupiscencia» (*delectatio libidinosa*) será invencible: «De esta *libido* o concupiscencia resulta que no puede liberarse la voluntad del hombre ni por su propio poder, ni por el de un hombre o un ángel, sino solamente por la gracia de Dios»[48]. Volveremos a encontrarnos con Jansenio a propósito de la gracia y de la predestinación[49].

43. Al que hay que distinguir de su tío Cornelio Janssen, obispo de Gante (1510-1576).

44. Se llamaba Duvergier de Hauranne; fue abad de Saint-Cyran y murió en 1643. En el convento de Port-Royal le sucedió Arnauld, que escribió en 1644/45 dos apologías en favor de Jansenio, donde defendía a Agustín, teólogo de la gracia, contra los molinistas, es decir, contra los teólogos de la Compañía de Jesús. Las *Cartas Provinciales* de Pascal son de 1656-1657.

45. JANSENIO, *Augustinus*, II. *De statu naturae lapsae* I,1. Jansenio no tiene en cuenta la solución ofrecida por Agustín contra Juliano: distinguir entre la concupiscencia/desorden (*vis concupiscentiae*) y la sensibilidad misma de los sentidos (*vis sentiendi*).

46. JANSENIO, *Augustinus* II, *De statu naturae lapsae* I,1 y 12.

47. *Ib.* III,2,1.

48. *Ib.* II,1,3.

49. Cf. *infra*, 261-265 y 300.

## 2. El período moderno y contemporáneo

Desde hace más de un siglo, la comprensión del «pecado original» no ha tenido paz en la Iglesia. La época contemporánea está marcada por la renovación de los estudios bíblicos –con la consiguiente relectura del capítulo 3 del *Génesis* sobre el pecado de los orígenes– y por el desarrollo de las ciencias humanas, en particular la antropología cultural, la etnología, la paleontología, etc. Este clima conducirá a tres intervenciones del magisterio: la del Santo Oficio a propósito de las posiciones de Antonio Rosmini, la de Pío XII sobre el poligenismo y finalmente la de Pablo VI directamente sobre el pecado original, primero en 1966 y luego en 1968.

### *Las distinciones de Antonio Rosmini sobre la noción de pecado*

Indicaciones bibliográficas: A. Rosmini, *Trattato sulla coscienza morale*, Milano 1840; *Le nozioni di peccato e di colpa illustrate. Operetta di Antonio Rosmini, prete roveretano* (1841); en francés: *Anthropologie morale*, Beauchesne, Paris 1973.– F. Evain, *Etre et personne chez A. Rosmini*, Beauchesne, Paris 1981.– R. Bessero Belti, *La questione rosminiana*, Stresa 1988.

En su *Trattato sulla coscienza morale*, A. Rosmini, filósofo y teólogo de Rovereto (cerca de Trento), propuso que se distinguieran los conceptos de «pecado» y de «culpa». El «pecado», explica, es toda desviación moral, mientras que la «culpa» es una desviación libremente contraída; así, en un individuo, puede haber «pecado» sin «culpa». Es lo que ocurre precisamente, para Rosmini, con el pecado original.

La posición de Rosmini fue muy criticada[50]. El papa Gregorio XVI creyó oportuno emitir un «decreto de silencio» (7 de marzo de 1843), prohibiendo que continuara la discusión. Pero bajo Pío IX, después de la intervención de la Congregación del Índice[51], se inflamó violentamente la polémica sobre esta cuestión. Si se aplacó el debate, la cuestión teológica siguió en pie.

### *Las intervenciones de Pío XII y de Pablo VI*

Documentos: Pío XII, *Encíclica Humani Generis* (12 agosto 1950): *MPC* I, 228-238.– Pablo VI, *Alocución* del 11.07.1966: *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano 1967, IV, 361-368; *Profesión de fe* pronunciada el 30.06.1968, nº 17: BAC, Madrid 1968.

Indicaciones bibliográficas: M. Flick, *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*: Gregorianum 28 (1947) 555-563.– G. Blandino, *Peccato originale e poligenismo. Le recenti ipotesi teologiche e un nuovo tentativo di soluzione*, Ed. di Etica, Forlí 1967.– K. Rahner, *Erbsünde und Monogenismus*: Quaestiones disputatae 44 (1970) 176-223.– A. Vanneste, *Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverses*: EphThL 56 (1980) 136-145.

50. Respondió a estas objeciones por primera vez en 1841, en su *Risposta... al falso Eusebio cristiano* (alusión al opúsculo que atacaba su *Trattato sulla coscienza morale*); y luego, de forma más organizada, en *Le nozioni di peccato illustratte*, en respuesta a tres opúsculos anónimos (1841).
51. Cf. *DzS* 3154-3155: *MI* 444-448.

La cuestión teológica del pecado original se suscitó de nuevo en nuestra época, con gran vivacidad, bajo los pontificados de Pío XII y de Pablo VI. En efecto, la teología del período contemporáneo sobre el pecado original ha estado marcada por la comparación entre el texto bíblico (Gn 1-3) y la evolución de las ciencias naturales, entre otras la cosmología, la biología y las diversas ramas de la antropología cultural. Se planteó en particular la hipótesis de un poligenismo de la humanidad, en oposición al monogenismo tradicional del relato bíblico. Esta nueva hipótesis fue criticada por la encíclica *Humani Generis* (1950), que se basa precisamente en la doctrina del pecado original:

> «No se ve por modo alguno cómo puede esta sentencia (del poligenismo) conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transfundido a todos por generación, es propio a cada uno»[52].

Pío XII opinaba que el monogenismo era el presupuesto lógico del dogma del pecado original. «Se observará la prudencia con que se afirma la conexión entre el monogenismo y la doctrina del pecado original. La encíclica no dice: se ve que esta opinión no es de ningún modo compatible con la doctrina del pecado original, sino: no se ve cómo podría serlo. Al día siguiente de la aparición de la encíclica, el padre A. Bea escribía: "La cuestión de saber si podrían haber formas de poligenismo compatibles con la doctrina cierta de la Iglesia queda abierta"»[53].

La cuestión del pecado original se abordó de nuevo bajo el pontificado de Pablo VI. Él mismo habla de ella en su alocución del 11 de julio de 1966 a los participantes del Symposium sobre el pecado original, donde recuerda las intervenciones del concilio Vaticano II a este propósito. Será interesante recoger aquí las fórmulas del concilio, para captar su intención:

> «El Padre eterno [...] decretó elevar a los hombres a la participación en la vida divina y, como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó [...]» (*LG* 2).
>
> «Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su fin al margen de Dios. "Conocieron a Dios, pero no le glorificaron como a Dios. Oscurecieron su estúpido corazón y prefirieron servir a la criatura, no al Creador" (Rom 1,21-25). Lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia» (*GS* 13).

El Vaticano II recoge el contenido doctrinal de las afirmaciones anteriores, pero en un discurso alejado todo lo posible de las representaciones que habían revestido a este dogma según la manera clásica. El texto de la *Gaudium et Spes* prefiere hablar del «hombre» y no de «Adán», lo cual es una manera perfectamente legítima de traducir el término del *Génesis*. Al establecer un vínculo entre Gn y Rom, considera este pecado como el comienzo del largo pecado de la humanidad.

Pablo VI invita por su parte a los participantes del Symposium a trabajar por «una definición y una presentación del pecado original que sean más modernas,

52. *DzS* 3897: *MI* 610.

53. CH. BAUMGARTNER, *El pecado original*, *o. c.*, 164; la cita de A. BEA viene de *Scholastik* 26 (1951) 54.

es decir, que satisfagan mejor a las exigencias de la fe y de la razón, tal como las sienten y expresan los hombres de nuestro tiempo»; para ello citaba la fórmula de Juan XXIII al comienzo del concilio: «En efecto, una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina, y otra es la forma bajo la cual se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y el mismo alcance»[54]. Les invitaba finalmente a usar de una libertad real, ejercida en la fidelidad a la Escritura, a la tradición y al magisterio de la Iglesia. Sigue pensando que el presupuesto de un poligenismo que pusiera en discusión la desobediencia del primer hombre, «figura del futuro Adán», sería inconcebible con el dogma católico. Así pues, siguiendo al Vaticano II al que cita, Pablo VI acoge el paralelismo doctrinal entre los dos Adanes.

Dos años más tarde, en 1968, Pablo VI incluía un párrafo sobre el pecado original en su *Profesión de fe*. Este texto es una recapitulación de los datos de la tradición y de los concilios, muy sobrio en el plano de las representaciones:

> «Creemos que en Adán todos pecaron, lo cual significa que la culpa original cometida por él ha hecho caer a toda la naturaleza humana, común a todos los hombres, en un estado en donde carga con las consecuencias de esta culpa y que no es aquel en el que se encontraba al principio en nuestros primeros padres, constituidos en la santidad y en la justicia, y en el que el hombre no conocía ni el mal ni la muerte. Es la naturaleza humana así caída, despojada de la gracia que la revestía, herida en sus propias fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte, la que se trasmite a todos los hombres y es en este sentido como cada uno de los hombres nace en pecado.
>
> Así pues, mantenemos con el concilio de Trento que el pecado original se trasmite con la naturaleza humana, "no por imitación, sino por propagación", y que así es "propio de cada uno"».

El papa recoge el término de «propagación», menos directamente ligado a la idea de generación –y por tanto más alejado de la representación propiamente agustiniana del modo de trasmisión–, término que permite una concepción más antropológica de la trasmisión. Los debates teológicos que siguieron a la *Humani Generis* intentaron, no tanto postular un acuerdo entre el relato bíblico y la hipótesis poligenista –hipótesis por otra parte más «teológica» que «científica» y que ya no preocupa a los espíritus– sobre los orígenes de la humanidad, como proponer nuevas categorías de reflexión, que tomen ciertas distancias respecto a las presentaciones tradicionales que habían tenido en Agustín su punto de partida. En particular, el vínculo entre el dogma del pecado original y el esquema histórico dado por san Pablo y recogido en tiempos de Agustín se considera ahora en su valor simbólico de la revelación, que sigue en pie incluso después de considerar que su realidad «historial» –es decir, su alcance como acontecimiento de la historia *sobrenatural* de la humanidad– no depende de la historicidad empírica y *natural* de Adán[55]. La antítesis entre Adán y Cristo (Rom 5,12-21) mantiene todo su valor, aunque el uno y el otro se sitúan en un plano distinto de historicidad: Adán

54. *Insegnamenti di Paolo VI*, Tip. Poligotta Vaticana 1966, IV, 361-368

55. P. GRELOT, recogiendo las categorías de G. FESSARD, *Péché originel et rédemption à partir de l'èpître aux Romains*, *o. c.*, 114 y 147-150.

es el negativo teológico de Cristo en una totalización de la historia según dos figuras: Cristo es el autor de una salvación definitiva ofrecida a lo largo de los tiempos; Adán se presenta como su homólogo inverso y muestra la radicalidad de la necesidad de salvación que tiene toda la humanidad, a partir de un acontecimiento de pecado universal, total, original y que afecta a todos los tiempos[56].

## III. BALANCE DOCTRINAL

La reflexión teológica actual sobre el pecado original intenta mantener juntos algunos factores que hasta ahora no se habían tomado suficientemente en consideración: el peso que hay que dar a la autoridad de Agustín, las grandes decisiones de la Iglesia y la valoración de categorías teológicas que intentan explicar el pecado original. Las interferencias entre la aportación de Agustín, las decisiones de la Iglesia y las categorías de expresión son evidentes. A propósito de los documentos eclesiales, la cuestión principal es la de saber en qué vincula a la fe del creyente de hoy su contenido, trasmitido en el lenguaje de otras épocas. A partir de las principales convergencias entre estos diversos elementos, podemos arriesgarnos a exponer una propuesta hermenéutica.

### 1. La autoridad de Agustín

Prácticamente desde que murió, la presentación del cristianismo que había dado el obispo de Hipona fue considerada por el magisterio de la Iglesia como una interpretación indiscutible. En general, dentro de la Iglesia romana, Agustín fue considerado como un «doctor» católico, por encima de las difíciles cuestiones discutidas por él y por otros. Una indicación del *Indiculus*, documento antipelagiano atribuido al papa Celestio y recogido en la colección de las *Decretales* de Dionisio el Exiguo, sigue siendo una constante en la Iglesia romana a partir del año 431:

> «En cuanto a las partes más profundas y difíciles de las cuestiones que ocurren y que más largamente trataron quienes resistieron a los herejes, así como no nos atrevemos a despreciarlas, tampoco nos parece necesario alegarlas»[57].

El obispo de Hipona constituía una autoridad como católico, sobre todo por sus explicaciones sobre la gracia de Dios y sobre el libre albedrío. Por eso el *Indiculus* insinúa esta idea para mostrar, en contra de las pretensiones de ciertos partidos, que Agustín no podía de ningún modo ser considerado como el padre de la herejía predestinacionista. Esta posición de la Iglesia de Roma apelaba a uno de los fundamentos de la comprensión de Agustín sobre el libre albedrío y sobre la «gracia de Cristo», a saber, su manera de comprender el pecado original. Sin embargo, tras las polémicas del tiempo de la Reforma, se redujo esta autoridad a las

56. Cf. P. Lengsfeld, *Adam et le Christ. La typologie Adam-Christ dans le N. T. et son utilisation dogmatique par M. J. Scheeben et K. Barth*, Aubier, Paris 1970, 241.
57. *Indiculus*, c. 10: *DzS* 249: *MI* 53.

dimensiones de un autor católico común, aunque insigne. En otras palabras, sus posiciones no tenían un valor determinante sólo por el hecho de ser de san Agustín, sino que entraban más bien en la línea común de la continuidad de la tradición de la Iglesia. En esta perspectiva, Alejandro VIII condenó la proposición jansenista que decía: «Siempre que uno hallare una doctrina claramente fundada en Agustín, puede mantenerla y enseñarla absolutamente, sin mirar a bula alguna del pontífice»[58]. Con la llegada de la reforma acababa por tanto el tiempo en que la Iglesia, sobre todo en Roma, había recibido a Agustín como «doctor» suyo, hasta el punto de que pudo legítimamente hablarse de una conciencia «agustiniana» de la Iglesia de Roma[59].

La cuestión que hoy tiene planteada la teología es la de saber si la confianza otorgada por los papas a Agustín hasta los tiempos de la Reforma puede aplicarse expresamente al dogma del pecado original. Hemos visto cómo, a propósito de este dogma, san Agustín fue puesto en discusión en su título de doctor católico, considerado como el intérprete de la fe cristiana de la Iglesia de Roma. Sobre esta cuestión mantienen los especialistas dos opiniones opuestas: unos ven a Agustín como el padre efectivo del pecado original comprendido como una culpabilidad que se trasmite a todo niño al nacer[60]; otros consideran la reflexión de Agustín a la vez como un desarrollo del dogma dentro de la fe cristiana y como una herencia que había recibido del pensamiento encratita[61]. En realidad, la doctrina del «pecado original» se explicaba hasta entonces en estrecha conexión con la soteriología. Esta conexión fue evolucionando hacia una consideración cada vez más limitada al «pecado original» como una cuestión en sí, dejando que aparecieran otras conexiones como la relación entre el pecado original y la concupiscencia. Naturalmente, el dogma del pecado original le debe a Agustín un momento de madura reflexión doctrinal.

## 2. La parte de Agustín en las decisiones dogmáticas

Un examen sumario de la doctrina expresada por los concilios sobre el pecado original podrá clarificar un poco las cosas. Es sobre el «cómo» del pecado de los orígenes y sobre su vínculo de consecuencia con la humanidad entera como se plantea la cuestión de la manera con que fue recibida la autoridad de Agustín, en el concilio de Cartago por un lado, y en el de Trento por otro.

El concilio de Cartago, seguido de la carta *Tractoria* del papa Zósimo, registró la condenación de las tesis pelagianas y la aceptación de las posiciones de Agustín sobre el pecado original y sobre la ayuda (*auxilium*) de la gracia de Dios para su remisión. El concilio de Trento repitió esta posición oficial en el contexto de la polémica de Lutero sobre el hombre «totalmente pecador».

58. *DzS* 2330: *MI* 317.
59. Por su parte, Agustín había pensado lo mismo de su propia fe en el pecado original: «Tenemos la misma fe que la Iglesia romana»: *Carta* 194,1: *OSA* XI, 803.
60. Cf. *supra*, 118-122.
61. Tal es la tesis de P. F. Beatrice, *Tradux peccati*, *o. c.*

Así pues, el «pecado original» surge de la historia como un dogma de fe. La historia muestra cómo fue resaltado por la Iglesia debido a su pertenencia al «depósito de la fe» que había que guardar y trasmitir. Después de Trento, las diversas relaciones entre naturaleza y persona, conciencia y libertad, se convirtieron en fuentes sugestivas para muchos autores. Sin embargo, seguía en pie el problema de saber cómo conjugar los datos de la fe con estas reflexiones que son generalmente de naturaleza más filosófica.

El «pecado de origen» fue comprendido por la tradición católica como un «vínculo de origen» (*nexus originalis*), como un «vínculo de pecado» que hunde sus raíces en el árbol mismo de la humanidad, el Adán pecador del *Génesis*, y que va englobando de generación en generación a toda la humanidad, singular y colectivamente. Este «vínculo de pecado» pertenece de hecho a cada hombre tomado individualmente, no en la categoría de la falta personal o de la ejemplaridad, sino más bien en la de una situación hereditaria negativa, llamada por la teología «pecado de naturaleza».

En su decreto sobre el pecado original, el concilio de Trento expresa este «vínculo original», que liga a la humanidad entera en el «pecado de naturaleza», en cuanto que es la pérdida de la santidad y de la justicia que tenía el hombre en el momento de su aparición en la escena de la vida. Para expresar esta misma realidad, el decreto siguiente sobre la justificación habla de una «pérdida de la inocencia en la prevaricación de Adán»[62]. En la línea de Agustín, añade sin embargo una precisión suplementaria, refiriéndose a una posición del segundo concilio de Orange sobre el hombre, cuerpo y alma, «cambiado en peor después de la trasgresión de Adán», para hacer de ello una aplicación al libre albedrío: en todos los hombres, paganos y judíos, el libre albedrío no estaba ni mucho menos «extinguido, sino atenuado en sus fuerzas e inclinado»[63].

Esta aplicación apela a la concepción antropológica de Agustín. De hecho, del conjunto de los dos decretos de Trento –que creemos que hay que leer en estrecha conexión entre sí– nos vemos llevados a leer la «pérdida de la inocencia original», afirmada por el concilio, en la óptica de la «pérdida de Dios» de la antropología agustiniana. Para el obispo de Hipona, «perder a Dios» significa que el hombre, habiendo perdido el hilo de su destino definitivo, se ve privado de ese bien sin el cual queda deteriorado en el ser mismo que lo constituye. Esta interpretación positiva de la doctrina del concilio de Trento sobre el pecado original, definido sintéticamente como «pérdida» de la justicia o de la inocencia, se deriva con bastante claridad de las precisiones contenidas en los dos decretos tridentinos[64].

62. *Decreto sobre la justificación*, cap. 1: COD II-2; *DzS* 1521: *MI* 227.
63. *Ib.*
64. La teología de los controversistas leerá cada vez más la «*pérdida* de la justicia original» como una pura *ausencia* de la «gracia original», sin preocuparse de poner este dato en relación con hechos verificables, como el debilitamiento del libre albedrío y la presencia de la concupiscencia desordenada en el hombre. Esta consideración, utilizada para expresar la relación del mundo sobrenatural con el mundo natural, está en la base del esquema teológico del hombre en estado de naturaleza pura. Sobre las consecuencias negativas de esta consideración teológica, verificadas en el cristianismo occidental a partir de la Reforma, cf. *infra*, cap. VII, 293-308.

Finalmente, esta convicción se ve favorecida por la experiencia de que persiste de hecho la concupiscencia, incluso en los bautizados. Esta misma idea que toma Trento de Agustín significa directamente la intención de rechazar la tesis luterana de la identidad del pecado original y de la concupiscencia, puesto que, si esta ecuación fuese verdadera, la concupiscencia no debería existir ya en el que ha sido bautizado. Expresa, por otra parte, la voluntad de acoger la petición de muchos teólogos, protestantes y no protestantes, que proponían una reflexión menos abstracta sobre los dogmas cristianos y más cercana a la historia de los hombres. En fin, el concilio no quiere avalar la tesis agustiniana de la concupiscencia-generación como explicación de la trasmisión del pecado original, aun cuando el decreto tridentino reconoce que forma parte de los daños producidos en el hombre por el primer pecado. La unión de estos dos elementos había creado efectivamente, después de Agustín, algunas dificultades para comprender la teología del matrimonio[65].

En conclusión, la imagen del hombre tridentino, que nace en el pecado de Adán, pero puede justificarse realmente por la gracia de Jesucristo; se apoya –podemos decirlo con pruebas suficientes– en la antropología de san Agustín. Tanto en el tiempo de la historia como en el más allá, el hombre agustiniano no puede comprenderse como un ser autónomo –a la manera pelagiana, con un libre albedrío opuesto frontalmente a otro, aunque sea el de Dios–, sino como un ser todo entero en relación con su raíz, es decir con Dios:

> «Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti, levantarse; permanecer en ti es hallarse firme; darte a ti la espalda es morir, convertirse a ti es revivir, morar en ti es vivir»[66].

## 3. Una propuesta hermenéutica

**Indicaciones bibliográficas**: G. Fessard, *Image, symbole et historicité*, en *Demitizzazione e immagine*, Ist. di Studi Filosofici, Roma 1962, 42-68; *L'histoire et ses trois niveaux d'historicité*: Sciences écclesiastiques 18 (1966) 329-357.– Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Desclée, Paris 1969.– H. Rondet, E. Boudes, G. Martelet, *Péché originel et péché d'Adam*, Cerf, Paris 1969.– P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*, en *Mysterium salutis* II/2, Cristiandad, Madrid 1969, 946-1042 . – P. Guilluy (ed.), *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Duculot, Gembloux 1975.– G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Cerf, Paris 1986.

> «Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina. Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición forma sus repliegues y sus revueltas en ese abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible en el hombre»[67].

65. Es sintomático, por ejemplo, que las decisiones de Trento sobre el matrimonio (sesión 24ª, 1563) no hagan ninguna alusión a la «concupiscencia», ni en sí misma, ni en su relación con la generación. Cf. t. III, 152-154.

66. Agustín, *Soliloquios:OSA* I, 437.

67. B. Pascal, *Pensamientos* 434 (Brunschwicg, 434; Lafuma, 131): *Obras*, trad. de C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid 1981, 385s.

Este pensamiento de Pascal recapitula toda la dificultad del tema y abre el camino para su estudio. Una justa comprensión del dogma del pecado original supone que tiene que haber un mínimo de acceso a lo que él afirma. Lejos de constituir una condenación arbitraria de la humanidad, este dogma se ha presentado de antemano en el organismo de la fe cristiana como el presupuesto de una salvación. Por otra parte, no puede quedar desconectado de la experiencia global y universal de la humanidad que se debate en esta cuestión tan dolorosa: ¿por qué el mundo es lo que es? ¿por qué este peso del mal, de la desgracia, del sufrimiento? ¿por qué los hombres son tan «malos»? Es, por tanto, la condición concreta del hombre lo que hay que tener en cuenta antes de pronunciar el término tan problemático de «pecado original». «En la predicación y en la enseñanza –dice justamente K. Rahner– no habría que partir inmediatamente de esta palabra [...]; convendría más bien elaborar tanta teología que, partiendo de la experiencia y de la descripción de la situación existencial del hombre, pudiera decirse la cosa con cierta aproximación, sin usar de entrada esta palabra»[68].

En este sentido deseamos proponer aquí un breve recorrido en tres tiempos.

*Primer tiempo: el peso de la condición humana*

El primer tiempo podría consistir en la simple descripción de las diversas divisiones y alienaciones que afectan a la condición humana: alienación entre el hombre y la naturaleza ligada al problema de la muerte, que no es un simple suceso biológico, sino un acontecimiento humano vivido como el fracaso radical de la existencia; división de los hombres entre sí, en las diversas esferas de la sexualidad y de la familia, del trabajo y de la vida económica, de la vida política finalmente, en todas las escalas de la sociedad humana, marcada por el dominio de la violencia. Más radicalmente todavía, los hombres se sienten separados del «absoluto» que desean con todas sus fuerzas, sea cual fuere la representación que de él se hacen: absoluto de la felicidad, absoluto de la vida, absoluto del amor.

En esta situación los hombres pasan por la experiencia de una solidaridad misteriosa en la que cada uno es a la vez víctima y culpable. Víctima, porque entra en un mundo ya marcado por estos maleficios objetivos que se van a abatir sobre él; y culpable, porque se convierte inmediatamente en cómplice y añade también él su cuota a ese peso global de la desdicha de la humanidad. Respecto a la existencia de cada persona este fenómeno es original, ya que es en la sociedad marcada por estos maleficios donde cada una de ellas se hace a sí misma. Pero es también el fruto objetivado, el resultado cristalizado de un juego de libertades en el que cada uno tiene su parte de responsabilidad. Dentro de esta solidaridad de los hombres en la alienación, el mal y la violencia, realizamos la experiencia de la «solidaridad de las libertades».

Esta solidaridad de complicidad afecta a las culturas humanas y a su lenguaje, en particular bajo la forma de mentira. Toda mentalidad, toda cultura trasmite un cierto estado de costumbres, una serie de juicios de valor, que encierran puntos ciegos y deformaciones. No hay ninguna cultura inocente; cada una tiene sus

68. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 142.

prejuicios y sus contravalores. «El mal forma parte de la conexión interhumana –escribe P. Ricoeur–, lo mismo que el lenguaje, los instrumentos, las instituciones»[69]. La educación, lugar por excelencia de la trasmisión del lenguaje, está también habitada por el mal: cada generación trasmite a la siguiente cierto número de alienaciones, de complejos, de desequilibrios.

Porque si se consideran las cosas de manera diacrónica, se dirá que el mal «es algo que se trasmite; es una tradición, una herencia y no un simple acontecimiento. Existe, pues, una anterioridad del mal con respecto a sí mismo, como si el mal fuese su siempre eterno antepasado, algo que encontramos cada uno y que continuamente comenzamos, pero comenzando él a su vez»[70]. Observemos finalmente que esta solidaridad cultural e histórica es indisociable de la solidaridad biológica y humana de la sucesión de las generaciones. «Por el origen físico de su cuerpo y la génesis de su psiquismo que condicionan a su herencia, a su nacimiento, a su ambiente socio-cultural, a su educación, etc., [el hombre] está en solidaridad de situación espiritual y de destino con esa humanidad de la que recibe la existencia»[71].

De ese estado de cosas ninguna persona puede considerarse indemne. El que es honrado consigo mismo tiene que reconocer que está afectado por la división interna de la culpa. Pablo analizó con lucidez esta experiencia del hombre dividido en sí mismo, que no hace el bien que quiere hacer y hace el mal que no quiere (Rom 7,18-20). Cada uno descubre en sí mismo, desde que existe, una connivencia con el mal del mundo: ¿por qué esta «cautividad del deseo»[72]? ¿por qué este gusto malsano por lo que uno mismo sabe que es malo? ¿Quién no ha pasado por la experiencia de esta duplicidad que hace condenar en los otros los que él mismo hace en secreto, como ya había observado Agustín?

Sin duda, la revelación cristiana hace de esta condición del hombre en la historia una lectura radical que no se deduce simplemente de estas constataciones. Sin embargo, el cristiano no puede menos de constatar, con el Vaticano II, que «lo que la revelación divina nos dice coincide con la experiencia. El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador» (*GS* 13).

Agustín proponía ya, en sus *Diálogos*, un método de investigación que no opone la razón o las ciencias a la fe revelada, sino que las utiliza conjuntamente como dos caminos del conocimiento humano. «Nuestro corazón está inquieto, Señor, hasta que descanse en ti»[73]. Esta célebre frase es una mezcla de deseo y de «guerra intestina» con uno mismo y presupone de alguna manera un «pecado de origen». Manifiesta una inquietud existencial que coincide con el punto central y con el resultado de muchas de las ciencias del hombre en la cultura moderna. Frente al misterio del hombre, ¿no podrían aprovecharse estas ciencias de la hipótesis de trabajo que les brinda la fe cristiana? ¿No designa el «pecado de ori-

69. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad, o. c.*, 579.
70. *Ib.*
71. P. GRELOT, *Péché originel et rédemption à partir de l'épître aux romains, o. c.*, 128.
72. P. RICOEUR, *Prospective et utopie. Prévision économique et choix éthique*: Esprit (1966) 187.
73. *Confesiones* I,1,1: *OSA* II, 73.

gen» la ausencia de reconciliación en la que nace cada uno y que se manifiesta en el adulto por el desorden de todos los deseos convertidos en una ambición por encima de toda rectitud? Nuestra conciencia los registra como la «alienación» de sí mismo. El hombre bíblico de Gn 3 presenta de este modo una ausencia profunda de reconciliación.

A la cultura moderna, consciente del valor de las opciones de la conciencia y por tanto de la responsabilidad de la libertad de cada individuo, le cuesta trabajo admitir un «pecado de origen» independiente de las opciones del individuo y que tiene, sin embargo, un carácter de «culpa». Es evidente que el terreno tiene que verse liberado antes de todo error semántico, particularmente en el caso de la noción de «culpa» y de «pecado». La teología tiene que saber explicarse sobre este punto. Pero en la cultura moderna la sociología analiza los fenómenos ligados a la solidaridad de las libertades; también la psicología llega a hablar, no de culpa, pero sí de «sentido de la culpa», que sigue estando en relación con el sentido de la responsabilidad personal del individuo.

*Segundo tiempo: la revelación cristiana del pecado del mundo (o pecado «originado»)*

Todas las religiones y todas las filosofías han intentado dar diversas explicaciones de esta condición humana. No es posible exponerlas en este lugar. Quedémonos solamente con el meollo de lo que dice la antropología cristiana a la luz de la revelación. Porque unas realidades como la gracia de Dios y el pecado original sólo pueden ser conocidas sobre la base de la revelación.

La fe cristiana interpreta la situación descrita anteriormente en relación con un designio de Dios sobre la humanidad. Su primera afirmación consiste en anunciar la salvación y la liberación del hombre respecto a todos los maleficios que afectan a su vida presente. Esta proclamación se basa en el acontecimiento pascual de Jesús, el Cristo, que ha venido a asumir en su propia persona todas las consecuencias del mal y del pecado, incluso hasta la muerte violenta, para dar con su resurrección el signo definitivo de la salvación.

Esta salvación se llama también «perdón de los pecados». Esto significa que la situación en que se encuentra la humanidad es fundamentalmente una cuestión de pecado. Es éste el sentido de aquel fresco paulino de la *carta a los Romanos*, en donde la totalidad de la humanidad, judíos y paganos, se presentan encerrados en el pecado, de modo que «todo hombre queda en evidencia y el mundo entero debe reconocerse culpable ante Dios» (Rom 3,19). Por tanto, esta situación no es simplemente un hecho colectivo, sino un «universal» esto es, un hecho que concierne a todos y a cada uno. Es una realidad transhistórica que atraviesa a la historia desde el principio hasta el fin. Este pecado del mundo es una realidad proliferante que tiene una unidad, que expresa la orientación radical de la humanidad, que repercute en cada uno y de la que todos participan. Se propaga a través de todos los vectores de comunicación de la sociedad humana. Es un hecho de solidaridad, ya que la humanidad histórica es a los ojos de Dios un cuerpo, un pueblo: constituye una unidad solidaria de origen, de destino y de vocación. «El pecado –escribe W. Kasper– se experimenta en la Escritura también como situación general y como poder que todo hombre carga sobre sí por razón de su solidaridad

como ser y no sólo por solidaridad ética y práctica con todos los demás, ratificándola luego mediante su propia acción»[74].

Este pecado es calificado de manera teologal como el rechazo de Dios, como una negativa a conocerlo, a responder a su ofrecimiento de comunión. Está en la fuente de los desórdenes en los que cae la humanidad (Rom 1-2). Guarda también una relación misteriosa con las diversas formas del mal objetivo, en particular con la división del hombre y de la naturaleza con todo su cortejo de sufrimientos, enfermedades y muerte (cf. Gn 3). Porque no realizamos la experiencia del mundo tal como salió de las manos de Dios el día de su creación. Sin duda hay una foma de mal en sentido amplio, o de «no-bien», que es la marca de la finitud creada del hombre y que puede explicar los males, los sufrimientos y los fracasos de un cuerpo en crecimiento, que no han de atribuirse a la culpabilidad del hombre; pero la finitud creada del hombre no puede explicar por sí sola el peso y el drama de los sufrimientos históricos, so pena de caer en una concepción neroniana de Dios. Lo cierto es, de todas formas, que somos incapaces de establecer una división exacta entre lo que proviene de la finitud creada y lo que es obra del pecado del hombre en la historia, como también somos incapaces de representarnos la condición de un universo sin pecado.

Este pecado del mundo es una expresión del pecado original originado, entendido como una orientación radical y universal de la humanidad. Cada uno nace a sí mismo bajo este signo sin conocer un instante de comienzo en ese estado: «Nosotros somos los que hemos de realizar ineludiblemente nuestra propia libertad, en una situación que está codeterminada por las objetivaciones de la culpa, y eso de manera que dicha codeterminación pertenezca de manera permanente e inevitable a nuestra situación»[75]. Esta solidaridad es al principio pasiva en los niños y no supone aún ningún rechazo pesonalmente pecador (es éste un punto de importancia en la consideración de los niños muertos sin bautizar). Pero queda ratificada por el hecho del consentimiento personal de cada uno en el pecado. Aquí es donde adquiere todo su valor la fórmula paulina, comprendida en su sentido original: «por el hecho de que todos pecaron».

Se comprende que, según el mismo lenguaje de la Escritura, la condición global de la humanidad reciba el nombre de «pecado». Pero aquí se plantea una tremenda cuestión: ¿era preciso llamar ya pecado a la solidaridad simplemente pasiva que existe en el niño que no ha podido cometer aún pecados personales? Se sabe que los Padres griegos evitaron llamarla así, hablando más bien de muerte, de corrupción, de lesión de la imagen de Dios. Hemos visto igualmente el papel de Ambrosio y de Agustín en esta materia. Hoy lo lamentan algunos teólogos, pensando que este término no respeta la analogía que existe entre este estado del niño y el pecado personal y que, por tanto, se presta a confusión; en este sentido escribe K. Rahner: «Lo permanente, lo válido y el sentido existencial del dogma del pecado original podría expresarse de todo punto sin esa palabra. Pero por otra parte hemos de contar con el hecho de que hay y debe haber una cierta regulación del lenguaje en la teología y la proclamación, y con que la historia de la procla-

74. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca [7]1989, 250.
75. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe, o. c.*, 140.

mación de la experiencia creyente de hecho ha trascurrido de manera que esa palabra está ahí y no puede eliminarse por la arbitrariedad privada del individuo»[76].

*Tercer tiempo: el origen de la condición pecadora del hombre y el relato de Adán*

¿Es posible quedarse aquí y considerar que el pecado del mundo constituye respecto a cada individuo el pecado de los orígenes? A pesar de ciertos intentos teológicos en este sentido, parece que no es posible. Porque la cuestión se remonta más allá todavía y plantea nuevos problemas: ¿por qué el pecado del mundo? ¿por qué esa orientación universal de la humanidad? ¿habrá salido así el mundo de las manos de Dios? Esta cuestión es de orden «etiológico», es decir, se refiere al origen de esta situación. Y aquí es donde interviene el relato bíblico sobre el pecado de Adán y su interpretación paulina: es una «conclusión etiológica de la situación actual a su origen»[77].

La respuesta cristiana a esta cuestión última consiste en redoblar la afirmación: el pecado del mundo, con su doble aspectos de sufrido y de querido, viene de la libertad humana. El relato de la creación y de la falta de Adán tiene por función desdoblar el origen del mal respecto al origen del bien[78]. Expresa, en el lenguaje religioso del mito, y por tanto del símbolo, un acontecimiento de libertad «original», el paso del hombre inocente, pero falible, al hombre pecador. La limitación humana ligada al estado de criatura se vivió como un prohibición y provocó una rebelión. Hay por tanto dos especies de comienzo: el comienzo de la creación, en donde todo viene de Dios como gracia y como vida, es el más original; viene luego un segundo comienzo que viene del hombre y que trae el pecado y la muerte. Pero el «bien original» es más antiguo que el «pecado original». La causa del mal no es Dios, sino la voluntad del hombre.

Los Padres de la Iglesia, y tras ellos muchos teólogos, intentaron tratar el tema de Adán según diversos esquemas, a fin de comprender mejor la relación entre esta libertad original y nuestra propia libertad. Por una parte dijeron que cada hombre es de alguna forma Adán para sí mismo –tal es el elemento de verdad que hay en el pensamiento de Pelagio–, en el sentido de que, si hubiera estado en el lugar de Adán, habría hecho lo mismo. Cada hombre que re-comienza a pecar, comienza de alguna manera. Igualmente, la tradición espiritual ha hecho meditar a cada cristiano en el pecado de Adán como algo que impregna su propio pecado. El pecado de Adán se realiza concretamente en cada pecado particular. Hay que decir además que, tanto para Adán como para cada uno de nosotros, el pecado viene de más lejos que él, ya que él fue «tentado» por la serpiente, de la que Pablo nos dice que por ella entró el pecado (*hamartia*) en el mundo, como si estuviera ya dispuesto a difundirse por él. Pero esta reflexión no da cuenta de todo: el «antes» del pecado de Adán no es semejante a mi propio «antes». Adán no ratifica ninguna anterioridad del pecado humano.

76. *Ib.*, 142
77. *Ib.*, 145.
78. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad, o. c.*, 543s.

Otra interpretación considera a Adán como una «personalidad corporativa», según un esquema de la tradición judía. Cada tribu tiene su héroe epónimo: el héroe epónimo de la humanidad es Adán, una palabra que significa «hombre». En el pecado de Adán se simboliza toda la humanidad solidaria, en cuanto responsable radicalmente de la situación presente que es la suya. Algunos Padres han explotado este camino, pero sirviéndose de una representación demasiado biológica y considerando que todos estábamos presentes en los riñones de Adán.

Este movimiento de pensamiento es fruto del vínculo existente entre la universalidad y el origen: no se puede pensar en la universalidad del pecado, sin situarlo en el origen. Fue al comienzo cuando el hombre se hizo libremente pecador y mortal, de una forma totalmente irrepresentable para nosotros y por tanto radicalmente misteriosa.

«En estas condiciones, *el pecado de Adán se convierte juntamente en la figura del drama humano en su generalidad y en la representación simbólica del acontecimiento original que constituyó su punto de partida*»[79]. El pecado del mundo sigue siendo un pecado inducido: la figura de Adán nos permite remontarnos al pecado inductor. De este origen que nosotros no nos podemos representar, tenemos que hablar sin embargo por medio de representaciones. Pero el pecado es un misterio opaco que desafía toda racionalización: racionalizar el pecado original sería justificarlo de algún modo. Como comprendió bien san Agustín, esta cuestión del pecado original es muy difícil[80] y la más oscura de explicar. Por eso el lenguaje del símbolo y del mito es el más apropiado para hablar de él. En las imágenes reveladas siempre hay algo más que en las racionalizaciones que de él se dan. Es imposible convertir a Adán en un concepto. El papel del dogma consiste en hacernos comprender de veras el símbolo, manteniendo su naturaleza de símbolo.

79. P. GRELOT, *Péché originel et rédemption, o. c*, 147.
80. AGUSTÍN, *Naturaleza y origen del alma* I,6,6: *OSA* III, 694.

## CAPÍTULO V

# Gracia y justificación: desde el testimonio de la escritura hasta finales de la Edad Media

por V. GROSSI y B. SESBOÜÉ

> "El Señor os conceda observar todo esto, no como siervos bajo la ley, sino como hijos bajo la gracia" (Agustín, *Regla* 8,48: *OSA* XL,590)

Gracia y justificación son dos términos claves de la dogmática cristiana, que han ocasionado innumerables debates en la historia y se han convertido desde entonces en palabras que resumen la comprensión del cristianismo, tanto en un sentido ortodoxo como heterodoxo, o según las diversas escuelas teológicas. A propósito de ellas veremos que Agustín contribuyó a abrir un nuevo capítulo de la historia de la teología. Pero antes de llegar a la obra decisiva del obispo de Hipona, recordemos su origen semántico en el conjunto de la literatura bíblica. Porque a partir de la Escritura es como irrumpieron en la literatura cristiana antigua y moderna, ya desde antes de Agustín.

## I. DE LAS ESCRITURAS A AGUSTÍN

### 1. LA SEMÁNTICA DE LA ESCRITURA

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS:** C. MOUSSY, *Gratia et sa famille*, PUF, Paris 1966.- I. DE LA POTTERIE, *Kharis paulinienne et kharis johannique,* en E. E. ELLIS - E. GRÄSSER (eds.), *Jesus und Paulus (Festschrift W. Kümmel)*, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 256-282.– K. SNODGRASS, *Justification by Grace - to the doers. An Analysis of the Place of Rom 2 in the Theology of Paul*: NTS 32 (1986) 72-93.– F. MUSSNER, *La gracia en el Nuevo Testamento*, en *Mysterium salutis* IV/II, Cristiandad, Madrid 1975, 590-608.– M. J. FIEDLER, *Dikaiosyne in der Diaspora-jüdischen und intertestamentarischen Litteratur*: JSJ 1 (1970) 120-143.– J. REUMANN, *Righteousness in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1982.– J. N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Seuil, Paris 1991.

*Gracia*

La terminología de la «gracia» y de la «justificación» en los escritos del Nuevo Testamento nació bajo la influencia del contexto del judaísmo helenista y de la literatura sapiencial contemporánea.

La expresión «gracia» (*eleos* en la traducción de los Setenta[1]; *charis* en el Nuevo Testamento) casi no aparece en los evangelios (en Juan, no la encontramos más que en el prólogo: Jn 1,18). Se trata de una expresión eminentemente paulina, utilizada para referirse a un don recibido, particularmente para subrayar la gratuidad de la salvación en Jesucristo.

En hebreo, los términos equivalentes a «gracia» como don gratuito son principalmente *hanan/hen*, que los Setenta traducen por *charis,* y *hesed* (misericordia), traducido, siempre en los Setenta, por *eleos*. El primer término, *hen* , tiene el sentido literal de «inclinarse sobre alguien» y el sentido moral de «atestiguar benevolencia». Se utiliza corrientemente en la expresión «encontrar *gracia* a los ojos de alguien»: «Noé encontró gracia ante Dios» (Gn 6,8). El segundo término, *hesed,* misericordia, expresa la lealtad por la que uno se compromete por otro y se relaciona con la fidelidad (*emet*); por eso se ensalza a Dios (Ex 34,6), por ser un «Dios misericordioso y compasivo, lento a la cólera, rico en bondad (*hesed*) y en fidelidad (*emet*)», tras haber pactado una alianza (*berit*) eterna con su pueblo (Dt 5,10; 7,9.12).

Si añadimos la palabra *todah*, equivalente a «celebrar, alabar» al Señor por su eterna misericordia, tenemos una perspectiva bíblica general de la semántica de la «gracia», que en el Nuevo Testamento encontrará su centro en Jesucristo. Por otra parte, el judaísmo helenista, que constituye en líneas generales la herencia del cristianismo, había tenido en Filón de Alejandría al teórico de la antropología de la gracia. En cada una de sus obras está presente en filigrana la idea de que, en la creación y en la vida, todo es gracia, todo es *charis*, es decir, todo es «eucarístico», manifestación de gratitud, o *acharistos*, falto de gratitud. En ese caso, el *acharistos* es un impío, ya que no le agradece nada a Dios, sino sólo a sí mismo.

Sin embargo, después de los Setenta, la literatura judía conoció una evolución semántica del término «gracia», que proseguirá en la teología. En efecto, de la «gracia» como disposición personal, se pasó poco a poco a la idea de una realidad en sí que, asociada a la justicia, expresa un «estado» de la humanidad. En la literatura sapiencial, *charis* tiene el sentido de «justicia», vista como recompensa escatológica para los elegidos (Eclo 32,16; Sab 3,9 y 4,14); se convierte en un término global para indicar la salvación futura, como en la *Didaché*: «Venga la gracia y pase este mundo»[2].

En el judaísmo de la diáspora, la *charis* va emparejada con la sabiduría creadora. En efecto, Dios crea con la Sabiduría (Prov 3,19), creada a su vez antes que toda criatura (Eclo 24,4.9.10); se derrama en todas las cosas, siendo por tanto el *logos* creador un principio racional y ético; la gracia de Dios dada a Israel se

1. Sobre la traducción de los Setenta, cf. t. I, 49.
2. *La doctrina de los doce apóstoles (Didaché)* 10,6: *PApost* 88.

identifica con la Ley, la Torah. El libro de los Proverbios (8,22-31) presenta a la Sabiduría personificada identificada con la Torah. Se convierte entonces en revelación de Dios que sobrepasa la sabiduría de los griegos, pero es también *charis* en cuanto misterio oculto, revelado y participado por los gentiles. Así es como el itinerario de Abrahán, «el justo por la fe», que se convierte en modelo de la conversión, de la elección y de la justificación, incluso para los cristianos, es designado como *charis* divina.

La palabra latina «*gratia*» es la traducción de *charis*. Tenía, sin embargo, ciertas implicaciones al mismo tiempo religiosas y profanas que no corresponden totalmente a nuestra palabra moderna de «gracia». Más adelante veremos las etapas de la evolución y de la especialización de este término en la teología occidental.

### *«La justicia de Dios y del hombre»: justitia Dei et hominis*

«La gracia, escribe J. Guillet, es para nosotros un estado, la situación de una sociedad en equilibrio y en paz. Este equilibrio se basa en unos intercambios en los que cada uno aporta el equivalente de lo que recibe. El lenguaje habitual francés habla de *rendre justice* ("devolver justicia") [...] Esta concepción de la justicia no es específicamente moderna [...]. En la reciprocidad que caracteriza a toda justicia, Israel es menos sensible a la igualdad de las aportaciones que a la comunicación entre las personas, a la capacidad de escuchar la llamada del otro, de percibir su profunda necesidad. Este aspecto personal aparece en cada una de las páginas del salterio. La justicia aparece allí acompañada siempre de un pronombre personal [...]. La justicia es normalmente la respuesta a un derecho. Y el derecho, en el mundo de la Biblia, es siempre una exigencia personal: expresa la necesidad más profunda de un ser, su aspiración a existir en medido de los hombres, a ser reconocido en su verdad»[3]. La acción salvífica de Dios es la manifestación de esta justicia, comprendida en el sentido de la fidelidad a su alianza. Permaneciendo fiel a sí mismo, Dios se muestra justo y manifiesta su fidelidad a la humanidad.

Por otra parte, además de su sentido judicial clásico de justicia distributiva o retributiva (cf. Dt 25,1), la justicia del hombre según la Biblia tiende a identificarse con la caridad que, de ordinario, se manifiesta por la limosna (Is 58,6s; Job 29,12-17; etc.). Tal es el sentido de Mt 5,20; 6,1-3; 25,37-39), donde Cristo habla de la justicia que debe ser superior a la de los fariseos.

### *La justificación (dikaiosynè)*

Se comprende entonces qué es la justificación. «Es la justicia reconocida por aquel que experimenta su efecto. Y sólo él es capaz de decirlo, ya que sólo él sabe que ha sido tocado en el punto exacto [...]. Yo no puedo ser justificado más que percibiendo la justicia del otro que acepta el don que yo le presento, recibiendo su palabra. Si la ley es incapaz de justificarme [...], es que está muda. La ley

3. J. GUILLET, *Justifiés par la foi du Christ. L'Évangile selon Paul et l'évangile selon Matthieu*, en *Penser la foi. Melanges offerts à Joseph Moingt*, Cerf/Assas Éditions, Paris 1993, 111-112.

está escrita y no basta con observarla para oír que Dios acoge mi obediencia [...]. Sólo la presencia viva de Cristo, sólo la seguridad que él nos da de escuchar en su persona la palabra del Padre, es capaz de aportarnos la justificación, de hacernos captar en la fe la acogida de Dios: tú has resultado justo, me has dado lo que esperaba de ti»[4]. Se necesita un don del Espíritu y su efecto en los corazones, la fe.

En Rom 8,30 Pablo presenta ya cuatro etapas del proceso de justificación de parte de Dios: 1) el amor gratuito de Dios predestina al hombre, lo llama, lo justifica y lo glorifica; 2) este proceso se realiza gracias a la redención cumplida en Jesucristo, por medio del cual somos justificados (Rom 3,24; 4,25; 5,9; 1 Cor 6,11; etc.); 3) el vínculo que une al hombre con la redención de Jesucristo viene dado por la fe en Jesucristo, una fe por la que el hombre se salva (*pistei, dia pisteos, ek pisteos*: Rom 3,26; 5,1; 10,4; Gál 2,16; etc.); 4) la gracia es la que justifica (Rom 3,24). En Pablo, Abrahán se convierte en el tipo veterotestamentario de esa salvación que viene por la fe, y no en virtud del pago de una deuda (Gn 15,5; Rom 4,3 y 16; Gál 3,6).

El término de justificacióin está presente sobre todo en la epístola a los Romanos, indicando el resultado de la acción de Dios en el hombre, como consecuencia de la predicación del evangelio. El don de la gracia justifica a judíos y gentiles, todos ellos pecadores: «Son justificados gratuitamente por su gracia, por medio de la redención que está en Jesucristo» (Rom 3,24). Esta gracia, inmerecida tanto para el judío como para el pagano, no connota todavía las precisiones que se harán más tarde sobre la gracia como agente o instrumento de la justificación.

Cuando Pablo habla de justificación, utiliza el verbo en indicativo, mientras que se sirve del imperativo cuando habla de la santificación y forja la trilogía «justificación/santificación/salvación», que servirá de modelo para la futura reflexión de san Agustín y de santo Tomás de Aquino sobre la gracia.

Finalmente, la carta de Santiago insiste en el valor de las obras que justifican al hombre (a todo hombre, Sant 2,24; a Abrahán, Sant 2,11; a Rajab, Sant 2,25), pero no para oponer una justificación por las obras a una justificación por la fe, sino para subrayar el peligro de una esterilidad de la fe que, sin las obras correspondientes, está muerta (Sant 2,17).

### *Breve balance sobre la Escritura*

Así pues, en el judaísmo helenista estaban asentadas ya las bases para un desarrollo de la relación entre la gracia y la justicia. El libro de la Sabiduría había sintetizado así este «matrimonio»: «La Sabiduría es una irradiación de la luz eterna, un espejo inmaculado de la actividad de Dios, una imagen de su bondad [...]. Sin salir de sí, todo lo renueva y, entrando en toda época en las almas santas, hace amigos de Dios y profetas» (Sab 7,26-27). Todo es gracia, decía Filón, en la óptica antropológica de un hombre que no puede menos de estar lleno de acción de gracias o entregado a la impiedad. «La gracia de Dios precede a todas las cosas, incluida la voluntad. La elección existe antes de la creación» (Henoc 81,5); «Al trueno lo precede el relámpago y la gracia precede al hombre modesto» (Eclo

4. J. GUILLET, *o. c.*, 112.

32,10); «(El Señor) puede burlarse de los arrogantes, pero concede su gracia a los humildes» (Prov 3,34; Sab 6,6).

Por su parte, el apóstol Pablo –y con él las primeras generaciones cristianas ancladas en la herencia judía– oponen a la salvación por la Ley (*Torah*) la salvación por Cristo, lo que provendría de los recursos del hombre a lo que se obtiene por la gracia. Sus ideas sobre la elección de Israel cumplida en la elección del cristiano, sobre el don de Cristo que lleva a su plenitud a la *Torah*, sobre la justificación libre y gratuita en Cristo de los paganos que no conocen la Torah, fueron otros tantos elementos que constituyeron la base del desarrollo futuro del dogma cristiano de la gracia.

*Hesed, charis, Torah* eran en la Biblia términos equivalentes. De hecho, el judaísmo no conocía la futura distinción de una justificación por la fe y otra justificación por las obras de la Ley, ya que el corazón de la *charis* era la fe en la revelación de Dios hecha en la Torah. Más tarde, Pablo adoptó esta concepción, recordando a los héroes de semejante salvación en el Antiguo Testamento: Noé, Melquisedec, Abrahán, Isaac, Jacob, que habían recibido todos ellos la gracia de Dios independientemente de toda obra personal (Rom 4; 9,20-22; y también Heb 11).

De la literatura sapiencial, la perspectiva cristológica de Pablo retiene además otros dos aspectos de la gracia: la Sabiduría (Prov 8,22) es Cristo; la justicia es el don de la elección divina. La historia, por su parte, manifiesta el drama entre la gracia (*charis*) y el pecado (*hamartia*). En Israel, el perdón y la salvación vienen de la gracia de Dios que se manifiesta por el don de la *Torah*, don exclusivo de Dios a Israel. El israelita que cumple la Ley tendrá la *charis* como recompensa. La literatura sapiencial ha madurado estos dos elementos. En Pablo, Cristo sustituye a la Ley. Pero el contraste no se da entre la Ley y las obras, sino entre la gracia de la *Torah* y la gracia de Cristo.

En Pablo, la referencia a Cristo, que recoge la cultura «eucarística» del judaísmo helenista, se manifiesta, no sólo en su traducción de la «eucaristía» de los cristianos por *eucharistia*, y no por *eulogia* (1 Cor 11,23s), sino también en la fuerte síntesis que se lleva a cabo en 1 Cor 1,30: «A él (a Dios) debéis vuestra existencia cristiana, ya que Cristo se ha hecho para nosotros sabiduría divina, salvación, santificación y redención». Aquí, la sabiduría, la justicia, la santificación y la redención se identifican juntamente en Cristo- «gracia»: «El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó a la muerte por todos nosotros, ¿cómo no va a darnos gratuitamente todas las demás cosas juntamente con él?" (Rom 8,32).

Para concluir sobre estos pasajes de Pablo, conviene que distingamos dos bloques: el primero comprende 1 y 2 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Flp y Rom; el segundo, Col y Ef. En el primer bloque, «gracia» se encuentra al principio y al final de las cartas, expresando un saludo unido a la paz, según la costumbre hebrea de desear la paz. Puede ser que la asonancia entre las palabras griegas de *charis* y *chaire* (saludo) haya contribuido a unificar la fórmula paulina, convertida fácilmente en una fórmula de bendición en las asambleas: «La gracia de Jesucristo, el Señor, el amor de Dios y la comunión en los dones del Espíritu Santo, estén con todos vosotros» (2 Cor 13,13). Pablo concibe su misión apostólica como una «gracia que Dios me ha concedido»(1 Cor 3,10; Gál 1,15-16) y que implica la idea de generosidad (la colecta por la comunidad de Jerusalén: 1 Cor 16,3; 2 Cor 8,1s), de

amor desinteresado (Flp 2,6-11), de gratitud a Dios por medio de Jesucristo (Rom 7,24-25). La gracia (*charis*) va asociada con frecuencia a agradecimiento, a eucaristía» (1 Cor 1,4; 2 Cor 4,15).

La perspectiva de la gracia es histórica en Rom; es cósmica en Col-Ef: el misterio redentor de Dios va destinado al mundo entero. El cristiano da gracias a Dios, porque lo ha hecho capaz de dar gracias y porque la gracia en Cristo es el corazón del cosmos.

Los carismas o gracias por la constitución de la comunidad (1 Cor 12,4-31; Rom 12,6), si exceptuamos a 1 Pe 4,10, se encuentran solamente en Pablo. La teología escolástica medieval los llamará «gracias dadas gratuitamente» (*gratiae gratis datae*) para distinguirlas de la «gracia que hace justo» (*gratia gratum faciens*) o justificación, que el concilio de Trento llamará «gracia santificante» (*gratia sanctificans*). Están en relación con el Espíritu (*pneuma*) y con el carisma espiritual (*charisma pneumatikon*) (Rom 1,11 y 6,23).

El don de gracia que viene de Dios al hombre se llama en teología «gracia creada» (*gratia creata*), efecto de la «gracia increada» (*gratia increata*) o de Dios Trinidad. Es ella la que influye en la conducta del creyente, que la hace fructificar, según la justificación recibida (Rom 6,1-23; 2 Cor 6,1).

## 2. LA DOCTRINA DE LA GRACIA EN LA TRADICIÓN GRIEGA

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS**: C. FERFAILLIE, *La doctrine de la justification dans Origène d'après son commentaire de l'épître aux Romains,* Université, Strasbourg 1926.– W. KEUCK, *Sünder und Gerechter. Römer 7,14-25 in der Auslegung der griechischen Väter (diss.),* J. C. B. Mohr, Tübingen 1955.– E. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique,* C. Klinksiek, Paris 1964.– E. PERETTO, *La giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del II secolo,* ed. Marianum, Roma 1977.– C. P. HAMMOND BAMMEL, *Notes on the manuscripts and editions of Origen's Commentary on the Epistle to the Romans in the Latin Translation by Rufinus:* JThS 26 (1965) 338-357; *Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes Übersetzung,* Herder, Freiburg i. Br. 1985.– J. A. VINEL, *L'argument liturgique opposé par saint Augustin aux pélagiens:* Questions liturgiques 68 (1987) 204-241.– J. R. DÍAZ SÁNCHEZ-CID, *Justicia, pecado y filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos,* Est. Teol. S. Ildefonso, Toledo 1991.– V. GROSSI, *Cristo autore dei sacramentio nella patristica. L'apporto di S. Agostino:* Rivista Liturgica 81 (1994) 21-59.

En la historia de la teología de la «gracia» se considera justamente a san Agustín como una línea divisoria en el tiempo. Efectivamente, gracias a él, con ocasión de la polémica pelagiana, se canaliza en torno a este término el conjunto de la reflexión sobre la salvación personal del hombre.

La tradición griega de la gracia –comprendida como iniciativa libre y benévola de Dios con el hombre, o bien como el fruto que esta iniciativa produce en el creyente– se desarrolló en diversos contextos semánticos, referidos todos ellos a Cristo como a su fuente. A continuación destacaremos el contexto «mistérico», ligado a la gracia sacramental, e indicaremos las líneas generales del pensamiento de estos Padres.

### *El contexto «mistérico» de la teología de los sacramentos*

Nos encontramos con unos libros titulados *De mysteriis* bien en un pagano como Jámblico, bien en un obispo como Ambrosio de Milán. Los primeros se refieren a los cultos (*theourgia*) de los dioses del paganismo, mientras que los segundos encierran una iniciación catequética a los sacramentos cristianos. Todos ellos, al celebrar a través de las iniciaciones los sufrimientos, el amor y la benevolencia de un dios (Mitra, Isis y Osiris para los paganos; Jesucristo para los cristianos) penetraban en un misterio de salvación desconocido hasta entonces, la que ofrecía el dios celebrado en las iniciaciones[5].

En la iniciación pagana, el dios mismo se «revelaba» ofreciendo la salvación al individuo. La acción mistérica se convertía entonces en mediación «de salvación» respecto a la divinidad que se celebraba. La relación entre el dios celebrado y esta acción «salvífica» era naturalmente muy estrecha.

La teología sacramental cristiana maduró en este contexto iniciático general, aportándole evidentemente sus propias correcciones, sobre todo la referencia histórica y narrativa a Jesucristo. Tenemos, por ejemplo, un buen testimonio de la comprensión de la salvación cristiana en este marco de los «misterios» en un homileta del siglo II:

> «Después de haber agotado la hiel amarga y ácida del Dragón, [Cristo] derramó en intercambio sobre nosotros todas las suaves aguas que proceden de él. Pues, al querer destruir la obra de la mujer y poner obstáculos a la que antes había surgido del costado [de Adán], portadora de la muerte, he aquí que abrió su propio costado sagrado, de donde brotó sangre y agua, signos claros de las bodas espirituales, de la adopción y del renacimiento místicos. Efectivamente, se ha dicho: "Él mismo os bautizará en Espíritu Santo y fuego"»[6].

Más tarde, Cirilo de Jerusalén, en sus *Catequesis mistagógicas*, y Juan Crisóstomo prosiguieron este mismo discurso con la ayuda de la categoría de misterio: es en los misterios donde el hombre experimenta la salvación. Están convencidos de que el que no recibe el bautismo, no recibe la salvación.

### *Justicia y gracia antes de Nicea: de Clemente de Roma a Orígenes*

Cuando Clemente de Roma llama a la conversión y al arrepentimiento, precisa que se trata de una gracia que viene de Cristo: «Fijemos nuestra mirada en la sangre de Cristo y conozcamos cuán preciosa es a los ojos del Dios y Padre suyo, pues derramada por nuestra salvación alcanzó gracia de penitencia para todo el mundo»[7]. Igualmente, la justificación tiene lugar por la fe en Dios que nos justifica:

> «Tampoco nosotros [...] somos justificados por nuestros propios méritos ni por nuestra propia sabiduría, inteligencia y piedad, o por las obras que hacemos en santidad de corazón, sino por la fe, por la que el Dios omnipotente justificó a todos desde el principio»[8].

5. Cf. H. RAHNER, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Payot, Paris 1954.
6. *De sancto Paschate* 53: ed. Nautin, *SC* 27, 178-180.
7. CLEMENTE DE ROMA, *Corintios* 7,4: *PApost* 183
8. *Ib*. 32,4: *PApost* 207.

La literatura apócrifa, en términos que provienen evidentemente de la apocalíptica judía, muestra que la parusía de la justicia de Cristo lleva a la desaparición del mal en el mundo dominado por el poder de Satanás. El *Apócrifo de Juan* y los escritos gnósticos sethianos hablan de la justicia como sinónimo de vida. Al comienzo de la creación, la Justicia sustituye prácticamente a la «Sabiduría» creadora de la literatura sapiencial. Se la interpreta como un acto de bondad y de amor[9]. Se la relaciona con Cristo como una expresión de la fidelidad de Dios al hombre: la encarnación tuvo lugar para que Jesús, al venir al mundo, pudiera «ofrecer en su cuerpo un asilo de salvación y un templo de justicia por medio de la fe»[10].

Los gnósticos se ocuparon sobre todo de los hombres «justos», que Teodoto compara con los «psíquicos», en cuanto que son capaces de hacerse «espirituales». En esta región «psíquica», que no puede reducirse a la región «material» (*hílica*), se jugaba para los gnósticos la posibilidad de elección del hombre; de ahí la consideración de los elementos psíquico y pneumático que son principios activos, mediante la fe en el Salvador Jesús. Los «justos» poseen una chispa de elemento «espiritual», que Jesús se preocupa de liberar. Eso es lo que ocurría con los justos del Antiguo Testamento que aguardaban la redención[11].

Los apologistas de los siglos II y III, en polémica contra el fatalismo pagano y gnóstico de origen dualista, hablan de la posibilidad que tiene el hombre de alcanzar a Dios y hasta de la divinización del hombre a través de Jesucristo. Expresan este concepto fundamental con diversas categorías, como la semejanza con Dios (*homoiôsis Theô*) en Clemente de Alejandría, o el retorno del hombre a su creación original en Orígenes[12]. Este camino implicaba, en el texto bíblico de Gn 1,26 y 2,7, la distinción entre la «imagen» en la que se nace, y la «semejanza» con el Verbo encarnado que, en el Espíritu Santo, se adquiere con la virtud. Para ellos, ese proceso comienza en el hombre por la conversión religiosa (*metanoia*) con la gracia del bautismo[13] y se desarrolla con la virtud y la justicia.

El concepto original de la *syngeneia* platónica (afinidad del hombre con la divinidad, por la mediación del espíritu) se traduce en «semejanza» (*homoiôsis*) a través de una nueva dimensión moral, la justicia, por la que el hombre consiente en amar a Dios y a su prójimo como lo requiere la exigencia ética del evangelio. Justino[14] escribía lo siguiente: «Dios procura al género humano lo que siempre y en absoluto es justo, [porque] toda la justicia y piedad se resumen en dos mandamientos (Mt 22,40)»[15]. Los cristianos, herederos de los antiguos justos y de los

9. Cf. E. PERETTO, *La giustizia. Ricerca su gli autori cristiani del II secolo*, *o. c.*, 27.

10. *Tertia Epistola ad Corinthios* 10-18: cf. M. ERBETTA, *Gli Apocrifi del nuovo Testamento*. II. *Atti e legende*, Marietti, Torino 1966, 254.

11. E. PERETTO, *o. c.*, 90-107 estudia las diversas acepciones gnósticas de la justicia. Sabemos que el gnóstico Epífanes escribió precisamente un tratado *De justitia*.

12. Orígenes plantea la hipótesis de una doble creación: la primera para los seres racionales, la segunda, «infralapsaria», para el mundo material. La encarnación del Verbo permitió que el conjunto volviera a su estado primitivo.

13. ORÍGENES, *Commentarium in Johannem* VI,6,33: *SC* 157, 155.

14. Los capítulos 92 y 93 del *Diálogo con Trifón* de Justino son los más ricos sobre la justicia de Cristo y la de los cristianos. Cf. E. PERETTO, *o. c.*, 190-210.

15. *Diálogo con Trifón* 93,1-2: *PApost* 468.

amados de Dios[16], se hacen justos por la fe en Cristo[17]. A propósito de Abrahán comenta: «Fue justificado y bendecido por su fe en Dios, como lo significa la Escritura; la circuncisión, empero, la recibió como signo, no como justificación»[18].

En resumen, Justino pone la justicia en correlación con los dos mandamientos del Señor (el amor a Dios y el amor al prójimo), que son su fundamento. Para él, «cumplir la justicia» significa inaugurar una nueva vida moral, que une la aceptación de Jesucristo y la práctica del amor. La justicia no es una virtud más entre las otras virtudes, sino una actitud global del cristiano, que hunde sus raíces en la fe, como ocurrió con Abrahán[19]. Si las *Apologías* de Justino hablan de la justicia no sólo como de una virtud que tiene su fuente en Dios, sino también y más todavía en su sentido judicial, en el *Diálogo con Trifón* es Dios el que imprime en el corazón del hombre la noción de justicia, puesta en relación con la piedad y con el amor a Dios y al prójimo.

Ireneo combate la tesis marcionita afirmando el carácter inconciliable de la justicia y de la misericordia en Dios[20], así como la tesis valentiniana que presenta la justificación como una simple denominación. Por eso habla de la justificación por obra de Cristo en sentido teológico: es la justicia indefectible de Cristo la que redime al hombre, alcanzando con su acción a todos los seres humanos[21].

Orígenes merece una mención aparte, sobre todo por su *Comentario a la carta a los Romanos*, obra de madurez, que prácticamente sólo poseemos en su versión latina, ya que el texto original griego se ha perdido casi por completo. Este comentario desarrolla, más que los términos futuros de «gracia» y de «justificación», el tema de la redención gratuita en Jesucristo[22], el de la justificación de Abrahán gracias a la fe[23], el del pecado de Adán y sus consecuencias sobre sus descendientes[24] en relación con la vocación de la raza humana destinada a la vida inaugurada por Cristo[25], y finalmente el tema de la filiación divina y adoptiva[26].

### *Los Padres después de Nicea*

Más tarde, en la controversia arriana, la afirmación de la divinidad de Cristo llevó a distinguir entre la filiación divina por naturaleza y la filiación por adopción, llamada equivalentemente filiación «por gracia». El principio soteriológico, «lo que no ha sido asumido, no ha sido rescatado»[27], guió a la cristología así como a la comprensión de la divinidad del Espíritu Santo, y por consiguiente a la de la redención, que afecta al hombre a través de la «gracia» del Espíritu Santo[28]. A

16. Cf. *ib.* 119,5-6: *PApost* 509-510.
17. Cf. *ib.* 52,4: *PApost* 389-390.
18. *Ib.* 23,4: *PApost* 340.
19. *Ib.* 119,4: *PApost* 509.
20. Cf. IRENEO, *AH* III,25,3: Rousseau, 397-398.
21. Cf. *AH* V,1,1; 24,2: Rousseau, 569-570 y 639-640;cf. también IV,38,3: Rousseau, 553.
22. ORÍGENES, *Commentarium in Rom* III,7: *PG* 14, 941-945.
23. *Ib.* IV,1: *PG* 14, 959-966.
24. *Ib.* : *PG* 14,1003-1021.
25. *Ib.* V,2-3: *PG* 14, 1021-1029.
26. *Ib.* VII,3: *PG* 14, 1105-1107.
27. Cf. t. I, 270-276.
28. Ésta fue la tesis de los Padres capadocios, particularmente de Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto* 8,17-21: *SC* 17 bis, 303-321.

ello se añade el sentido profundo de una revelación de Dios, que sólo puede darse gratuitamente, ya que es imposible para el hombre conocer el misterio inconmensurable de Dios.

Otra profundización en el tema de la «gracia» divina entre los Padres griegos se encuentra en sus consideraciones sobre el pecado de Adán. Por ese pecado, como dice Atanasio, el hombre ha perdido su estatuto original de imagen del Verbo, que le hacía conocer a Dios y en consecuencia le daba la inmortalidad. Gracias al Verbo encarnado, el conocimiento (*gnosis*) y la inmortalidad entraron de nuevo en las posibilidades de la humanidad[29]. En efecto, la encarnación le devuelve al hombre la gracia según el Verbo.

En el ambiente de la Iglesia griega, Gregorio de Nisa fue quizás el primero en plantear el problema de la gracia en una perspectiva próxima a la que escogerá más tarde san Agustín. En el marco general de la divinización (*homoiôsis Theô*), habla de la cooperación (*synergeia*) entre la gracia (*charis*), la fuerza divina comunicada en el bautismo, y la libertad del hombre. Por su parte, Juan Crisóstomo veía la gracia como la fuerza que impulsa al alma a hacer el bien, aunque habla también del mérito a propósito de esta gracia.

La relación entre la gracia y la libertad constituirán a continuación el eje en el que se apoyarán los ambientes monásticos deseosos de acudir a la ascesis y a la oración continua. El Pseudo-Dionisio pone como base de su teología la iluminación que lleva al hombre hasta el Dios transcendente. Para poner en evidencia el origen divino de todo conocimiento, utiliza la expresión traducida más tarde por «sobrenatural» (*hyperphyès*). En Máximo el Confesor († 662), la encarnación del Verbo se convierte en modelo de toda gratuidad divina, y la gracia es la sobrenaturaleza que perfecciona a la *naturaleza*[30]. Sus ideas fueron recogidas por Juan Damasceno, en su *Exposición de la fe ortodoxa*, particularmente para distinguir entre naturaleza (*physis*) y gracia (*charis*) y entre *voluntad antecedente* y *voluntad consiguiente*[31], distinciones que recogerá a su vez la teología medieval.

De esta rápida ojeada a la tradición griega pueden sacarse algunas conclusiones. En primer lugar, está ya presente en ella, antes de san Agustín, la concepción de la salvación cristiana como justificación por la gracia de Cristo mediante la fe. Esta tradición no se ha apartado de las enseñanzas paulinas sobre este tema. Sin embargo, este punto no es un objeto primordial en su reflexión teológica, ya que las preocupaciones de la época y de esta parte del mundo cristiano recaían más bien sobre el misterio de Cristo en sí mismo que sobre su misterio en nosotros. La relación que puede tener el creyente con este misterio pertenece al orden de la evidencia, a través de la contemplación, de la oración y de la liturgia. Si se considera necesaria la «sinergia» de su libertad, no constituye el objeto de una reflexión particular. Tampoco la doctrina de la justificación y de la gracia, después de san Agustín, ha sido objeto de una discrepancia entre Oriente y Occidente. El Oriente enriquecerá su reflexión con un cierto número de datos descubiertos por los debates latinos, aunque manteniéndose al margen de las últimas obras agustinianas, que ejercerán una influencia ambigua sobre la teología occidental. Hoy

29. Atanasio, *De incarnatione Verbi* 5; 11; 14: *SC* 199, 279-283; 303-307; 457-461.
30. Máximo el Confesor, *Quaestiones ad Thalassium* 59; *PG* 90, 604d-608c.
31. Juan Damasceno, *Expositio fidei orthodoxae* IV,8 y II,29: *PG* 94,1115-1117 y 967-970.

los temas de la justificación y de la gracia ocupan un lugar apropiado en una dogmática ortodoxa[32].

## 3. La tradición latina hasta san Agustín

La teología occidental de la gracia anterior a san Agustín ofrece sus elementos más significativos dentro del desarrollo del dogma cristológico, así como en el estudio de la Iglesia y de los sacramentos, comprendidos como «instituciones salvíficas» (*instituta salutaria*) que trasmiten la gracia de la salvación.

### *La Iglesia, «institución de salvación»: Cipriano*

Cipriano fue el primero que expresó la salvación cristiana con la categoría romana de salvación (*salus*). En esta perspectiva escribió su obra *De unitate Ecclesiae catholicae*. Si prescindimos de Tertuliano, muy anclado en el pensamiento de Ireneo, la soteriología patrística latina sacó sus expresiones más características del contexto cultural romano que subrayaba el valor de las instituciones. Mientras que el cristianismo alejandrino desarrollaba la relación existente entre el Cristo-Verbo y la criatura, el cristianismo latino resaltaba un nuevo binomio más institucional que personal, el de Cristo y la Iglesia. Desde este punto de vista, el Verbo encarnado, redentor de la Iglesia, le da el Espíritu Santo y ejerce la mediación de salvación para todos los hombres, hasta el punto de que Cipriano lanza la célebre fórmula: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»[33]. Así la Iglesia, como institución divina, era comprendida no solamente como lugar de salvación (*salus*), sino incluso como un «asunto de salvación» (*utilitas salutaris*).

La expresión romana tan conocida de «salvación del pueblo romano» (*salus populi romani*) se convirtió en patrimonio de las comunidades cristianas latinas, que la aplicaron a la Iglesia, a sus dirigentes, a los sacramentos, a sus actividades, a la vida «según la Iglesia» considerada como «camino de salvación» (*via salutaris*)[34]. En este contexto, los sacramentos se comprendieron como «instituciones salvíficas» (*instituta salutaria*), el bautismo como un «agua salvífica» (*aqua salutaris*)[35], la eucaristía como un «alimento de salvación» (*cibus salutis*)[36], la penitencia como una «indulgencia salvífica» (*indulgentia salutaris*)[37]. Los dirigentes de la Iglesia, sobre todo los obispos, se convirtieron en mediadores de la salvación, en cuanto administradores de esas «instituciones salvíficas» (*instituta salu-*

32. Cf., por ejemplo, P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, DDB, Chevetogne/Paris 1967, t. 2, 237-337.

33. Cf. Cipriano, *Cartas* 4,4: *Obras*, ed. J. Campos, BAC, 1964, 375 Agustín, en su polémica contra los donatistas, recoge esta expresión de Cipriano, *Siete libros sobre el bautismo* IV,17,24: *OSA* XXXII, 551.

34. Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia católica* 2: *Obras* 144.

35. *Cartas* 73,10: *Obras* 673s. El uso africano de indicar el bautismo con la palabra «*salus*» lo adopto más tarde el obispo de Hipona al hablar del bautismo de los niños, para indicar la gracia; cf. *Méritos y perdón de los pecados*, libro I: *OSA* IX, 201-310.

36. Cipriano, *Padrenuestro*, 18: *Obras*, 214

37. Id., *A Demetriano* 25: *Obras*, 293.

*taria*). A continuación, las categorías de la paz romana (*pax romana*) y de la «salvación del género humano» (*salus generis humani*), llevadas por Roma a todos los pueblos, produjeron en el cristianismo latino una imagen correspondiente de la Iglesia y una nueva imagen del redentor.

Cristo se convirtió en el salvador (*sôter*) del hombre individual en su cuerpo y en su alma, así como de la iglesia y de todo el género humano. Según Cipriano, él es el «autor de la salvación»[38], el «Salvador del género humano»[39]. Por eso, su relación con la Iglesia se explicita en las categorías de la salvación. En efecto, Cristo vive en la Iglesia en donde, a través de los sacramentos, comunica la salvación, y por este motivo es llamado «camino de la salvación»[40], en el sentido de que está salvíficamente presente en la Iglesia durante el tiempo que va desde su primera venida en la encarnación y en los sacramentos hasta su segunda venida, cuando vuelva como juez[41].

Así pues, la gracia, más que constituir un capítulo aparte, se sitúa en el conjunto de la salvación que Cristo dio a los hombres y que puede alcanzarse en la Iglesia y en sus instituciones salvíficas, especialmente en los sacramentos.

### *La gracia y la libertad en relación con la cristología en Occidente*

Siguiendo la línea de Ireneo, Tertuliano distingue entre la «imagen» y la «semejanza»: relaciona la creación con la «imagen» del Verbo y la «semejanza» con el Espíritu Santo[42], poniendo así las bases del futuro desarrollo de la doctrina de la gracia en los ambientes latinos, sobre todo en tierras africanas. En efecto, en su polémica contra Marción a propósito de la antítesis de un Dios bueno y de un Dios justo, consagra primero un capítulo particular a la libertad del hombre[43] y a sus posibilidades de merecer (*meritum*) y de satisfacer (*satisfactio*)[44]; a continuación, relaciona la justicia o la gracia con la predestinación o con la bondad de Dios. En Cipriano, el bautismo es el camino hacia la luz de la salvación para el hombre[45], pero en la Iglesia que posee el Espíritu Santo[46] esta gracia es gratuita[47].

Para san Hilario de Poitiers, impregnado de la teología oriental, el compromiso de la libertad merece la ayuda ulterior de Dios, es decir la gracia. En Mario Victorino, la salvación es la misericordia de la gracia divina dada a los hombres. Pero los elementos más notables se encuentran en el marco cristológico de la polémica antiarriana. Porque la distinción entre la filiación divina del Verbo encarnado y la filiación adoptiva del que cree en Jesucristo obliga a los interlocutores a

38. Id., *Los ídolos no son dioses* 15: *Obras* 87.
39. Id., *Ad Quirinum* 25: *CSEL*3/1, 71.
40. Id., *Los bienes de la paciencia* 9: *Obras* 302.
41. Id., *De los apóstatas* 7: *Obras* 174; *Los ídolos no son dioses* 12: *Obras* 86; *Los bienes de la paciencia* 23: *Obras* 314. Para el desarrollo de estos conceptos, cf. B. Studer, *Dieu Sauveur*, Cerf, Paris 1989.
42. Tertuliano, *De carnis resurrectione* 6,3-5: *CCSL* 2, 928; *De baptismo* 5,7: *SC* 35, 74.
43. Id., *Contra Marcionem* II,6: *SC* 368, 49-55.
44. Id., *De anima* 21, 5-6: *CCSL* 2, 814.
45. Cipriano, *A Donato* 4: *Obras* 109.
46. Id., *Cartas* 70,1: *Obras* 662.
47. Id., *A Quirino* III,10: *CCSL* 3/1, 178.

distinguir entre la naturaleza y la gracia, subrayando cómo esta última es un don gratuito.

Ambrosio, una de las fuentes teológicas más directas de Agustín, llegó ya a lo que constituirá en el futuro el esquema de la evolución de la doctrina sobre la gracia: todo hombre nace con la herencia de Adán, la falta/pecado que lo priva de la justicia original[48], y tiene por tanto necesidad de una redención que no puede menos de recibir de otro. Ambrosio llama a esta redención, a propósito del bautismo, la gracia de la conversión inicial, expresada por este texto de los Proverbios: «En efecto, es Dios el que prepara la voluntad humana» (Prov 8,35: Setenta)[49].

*Conclusión*

La teología preagustiniana de la gracia, tanto en Oriente como en occidente, utiliza las palabras *charis* y *gratia*, no ya como término técnico, sino en el sentido genérico de condescendencia de Dios con los hombres, en particular a través de la economía de salvación que va de la obra redentora de Cristo a los sacramentos de la Iglesia, al trabajo ascético personal y al testimonio de una vida cristiana. Esta condescendencia de Dios se expresa con ciertos términos como *eudokia, euonia, euergesia, philanthropia, synkatabasis, vocatio, electio, praedestinatio*, o también, en el sentido de un beneficio comunicado, con las palabras *pneuma, dynamis, doxa, donum, justitia*. La referencia a Cristo es habitual en estas diferentes categorías: así por ejemplo, a propósito del bautismo, Gregorio Nacianceno utiliza la imagen de la luz: por el bautismo «se ha iluminado Cristo: ¡brillemos con él!»[50].

Las fuentes de Agustín en su doctrina de la gracia deben buscarse principalmente en Tertuliano, que se ocupa del don de la salvación y de la libertad del hombre, y en Ambrosio, que relaciona el pecado original, pérdida de una justicia anterior, con la redención en Cristo. El pecado de Adán heredado por nacimiento y el libre albedrío del hombre que ha de curarse con la gracia de Cristo serán los ejes principales del desarrollo de la doctrina de la gracia en san Agustín, cuya reflexión irá guiada por el testimonio bíblico de san Pablo.

## II. AGUSTÍN, DOCTOR DE LA GRACIA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. RONDET, *La gracia de Cristo y Ensayos sobre la teología de la gracia* (1948), Estela, Barcelona 1966.– J. CHÉNÉ, *La théologie de saint Augustin. Grâce et Prédestination*, Mappus, Le Puy/Lyon 1961.– F. J. THONNARD, *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*: REA 11 (1965) 239-265.– A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*. I. *Natura e grazia;* II. *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1987-1990.– V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note previe*: Augustinianum 22 (1972) 457-467; *La crisi antropologica nel monastero di Adru-*

48. AMBROSIO, *Apologia de David* 11,56; 14,71: *SC* 239, 1151 y 171.
49. ID., *In evangelium Lucae* 1,10: *Obras* I (ed. M. Garrido), BAC, Madrid 1966, 57.
50. GREGORIO NACIANZENO, *Orationes* 39,14: *SC* 358, 181.

*meto*: Augustinianum 19 (1979) 103-133; *L'antropologia cristiana negli scritti di Agostino:* De gratia et libero arbitrio *e* De correptione et gratia: Studi Storici Religiosi 4 (1980) 89-113; *Il termine «praedestinatio» tra el 420-435: Dalla linea agostiniana dei «salvati» a quella di «salvati e dannati»*: Augustinianum 25 (1985) 37-64.– M. G. MARA, *Agostino e la polemica antimanichea: il ruolo di Paolo e del suo epistolario:* Augustinianum 32 (1992) 11-25 (en particular la nota 20, que da los textos de Pablo utilizados por Agustín).– B. STUDER, *Gratia Dei - Gratia Christi bei Augustinus von Hippo. Theozentrismus oder Christozentrismus.* Augustinianum, Roma 1993.– C. TIBILETTI, *Rassegna di studi sui «semipelagiani»*: Augustinianum 25 (1985) 507-522.

Se le llama a Agustín el «doctor de la gracia» y es preciso admitir que fue él el primero que escribió de manera sistemática sobre este tema, dejándonos una herencia con la que se midieron y tendrán que medirse todos después de él, de una forma o de otra. Agustín se centró sobre todo en las expresiones «justicia de Dios, justicia del hombre», planteando el problema de la correlación de la gracia de Dios con el libre albedrío y la libertad del hombre.

Nos hemos encontrado ya con Agustín como figura de proa en el dogma del pecado original. Hemos presentado su persona, así como la historia de la crisis pelagiana y los escritos agustinianos concernientes al pecado original, muchos de los cuales pertenecen al mismo dossier que los que tratan de la gracia[51]. Así pues, el lector tiene ya presente el horizonte del debate. Daremos ahora las indicaciones necesarias sobre el sentido de los términos «gracia» y «justificación» en tiempos de san Agustín; completaremos la presentación de las obras del obispo de Hipona que tocan más expresamente la cuestión de la gracia y expondremos finalmente la doctrina que él desarrolló dentro del marco de la misma polémica.

## 1. EL CONTEXTO PELAGIANO

La palabra «gracia» recibió numerosas precisiones teológicas en tiempos de Agustín, en el contexto de la polémica pelagiana. En la sociedad global de la época tenía una connotación peyorativa, en la medida en que «gracia» era entonces sinónimo de corrupción, por el abuso que se había hecho de ella a través de los diferentes canales de recomendación en las que se perdía todo respeto a la justicia. Por eso, más que gracia, se pedía por muchas partes justicia y honestidad de vida, que Pelagio afirmaba que todos podían conseguir tan sólo por la fuerza de la voluntad[52]; para ello proponía a todos un compromiso y un celo ascéticos, y no sólo el rercurso a unas instituciones ascéticas en cuanto tales. Por otra parte, según K. Flasch, el significado de la «gracia» iba ligado al emperador que la concedía arbitrariamente. Por este motivo se habría introducido una correlación entre la gracia y la predestinación. En efecto, el emperador habría sido, a los ojos de

51. Cf. *supra*, 127-129.

52. Cf. J. MYRES, *Pelagius and the End of Roman Rule in Britain:* Journal of Roman Studies (1960) 21s; V. PARONETTO, *Agostino. Messaggio di una vita*, Studium, Roma, p. 195.

Agustín desde el año 426, una imagen de Dios que dispensa su gracia y sus favores a los hombres según su voluntad omnipotente[53].

En otras palabras, Pelagio había esbozado la polémica sobre la comprensión cristiana de la justicia del hombre: ¿procede ésta de la voluntad humana o de la gracia de Dios? Luego, a partir del 426, habría nacido la cuestión de la justicia de Dios y de la justicia del hombre, en relación con la gracia de la predestinación. Por su parte, Pelagio proponía una noción de «gracia/justificación» con algunos detalles concretos:

– La gracia es ante todo la creación del hombre, en cuanto dotado de libre albedrío y de una «salud» que le permite discernir el bien y el mal. La naturaleza misma del hombre, creada libre, es realmente una gracia, ya que se le ha dado gratuitamente[54].

– La gracia es en segundo lugar la doctrina del Antiguo y del Nuevo Testamento (la Ley antigua y la Ley nueva). La revelación divina ayuda al hombre a conocer la voluntad de Dios y a observar sus preceptos; es por tanto una «gracia de salvación».

– La gracia está además en los ejemplos de los santos, incluso paganos, ya que en todo tiempo ha habido hombres que no han pecado o que no han permanecido en el pecado. La gracia sigue siendo, por tanto, una ayuda externa a las opciones de la libertad humana, para que decida con rectitud, pero no actúa en el corazón mismo del libre albedrío.

– Está finalmente la gracia de los sacramentos, especialmente la del bautismo que nos libera de los «actos» de nuestros pecados anteriores y también de la concupiscencia[55]. La gracia sacramental era vista por los pelagianos como una remisión de los pecados pasados; todo lo más, como una santificación, en el caso del bautismo de los niños pequeños, pero en el sentido de una simple incorporación al pueblo de Dios.

Así pues, sobre la base de una gran confianza en la libertad del hombre, Pelagio intentaba dar una nueva comprensión global del cristianismo, tanto sobre la inteligencia de las Escrituras como sobre la gracia de Jesucristo, la vida cristiana y el sentido final de la criatura humana recompensada por su recta conducta.

El planteamiento de estas proposiciones pelagianas coincidió en Africa con el clima enrarecido de la polémica donatista en su fase final. Desde hacia casi un siglo, esta polémica había destacado la santidad del sujeto que administraba los sacramentos en detrimento del valor mismo del rito, canal de la gracia de Dios. En esta perspectiva, los donatistas se encontraban en la misma longitud de onda que el movimiento pelagiano: el compromiso de la voluntad. La manera de compren-

53. Al menos según K. FLASCH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Il Mulino, Bologna 1983 (original alemán de 1980). Sin embargo, a partir del año 426, la imagen agustiniana de Dios está marcada por la figura sapiencial del «*Dominus et Pater*», imagen propia de la familia romana, más que por la imagen del emperador y de su omnipotencia. La noción de «predestinación según la discreción de Dios» nació además fuera de la investigación de Agustín.

54. Agustín habla de la gracia según los pelagianos, como creación y revelación de la ley, en *Sobre el espíritu y la letra*; y de la gracia sacramental sólo como perdón de los pecados, en *Los méritos y el perdón de los pecados*.

55. Cf. A. SOLIGNAC, art. *Pélage et pélagianisme*, en *DSp* XII/2 (119186) 2926-2929.

der el bautismo de los niños que se usaba en la Iglesia fue el «banco de prueba» y la ocasión de clarificar las diversas posiciones. Los dos movimientos, el movimiento donatista en sus últimos momentos y el naciente movimiento pelagiano, chocaron con el obispo de Hipona, que defendía el valor del rito sacramental en cuanto tal. De aquí nació una nueva polémica, esta vez contra los pelagianos, que fue el origen de toda una importante literatura (todavía no explotada por completo), en la que ocupaba un lugar de primer orden la comprensión de la palabra «gracia».

## 2. Los escritos principales de Agustín sobre la gracia

**Indicaciones bibliográficas:** Agustín, *Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano* (De diversis quaestionibus ad Simplicianum): *OSA* IX.– *Sobre el espíritu y la letra* (De spiritu et littera): *OSA* VI.– *La naturaleza y la gracia* (De natura et gratia): *OSA* VI.– *La gracia de Jesucristo y el pecado original* (De gratia Christi et de peccato originali): *OSA* VI.– *De la gracia y del libre albedrío* (De gratia et libero arbitrio): *OSA* VI.– *De la corrección y de la gracia* (De correptione et gratia): *OSA* VI.– *De la predestinación de los santos* (De praedestinatione sanctorum): *OSA* VI.– *Del don de la perseverancia* (De dono perseverantiae): *OSA* VI.

Presentaremos la doctrina de Agustín sobre la gracia desde dos perspectivas diversas: la primera documental, siguiendo la cronología de sus obras principales sobre el tema; la segunda sistemática, sintetizando los principales acentos de la doctrina agustiniana, teniendo en cuenta la evolución que conoció.

### *Los dos libros a Simpliciano sobre diversas cuestiones (397)*

Este escrito reviste una gran importancia entre las obras sobre la doctrina de la gracia, ya que el mismo Agustín confiesa que, a partir de este período (comienzo efectivo de su pontificado), corrigió su manera de comprender la necesidad de la gracia. Meditando en 1 Cor 4,7 («¿Qué tienes que no hayas recibido?»), tuvo la intuición, aquel año 397, de que la gracia es necesaria incluso para desear la conversión y para el primer acto de fe en Dios, mientras que antes había pensado de otra manera. Pero sigue interpretando todavía a Rom 7 como la descripción del hombre que no siempre está bajo la gracia[56].

### *Sobre el espíritu y la letra (412)*

La obra trata de la gracia de Cristo que salva. Esta gracia no significa la observancia de una ley que nazca del querer de la libertad sin estar animada también por la caridad; en efecto, la gracia está en relación con la caridad difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo por medio de Jesucristo (se cita 14 veces en este libro a Rom 5,5). Agustín utiliza también expresiones similares, como «la caridad de Dios», «la salvación del Señor», «la fe de Jesucristo»[57]; habla de la

56. *Revisiones* II,1,1: *OSA* XL, 753s.
57. *Del espíritu y de la letra* 9,15; 11,18; 18,31; 32,56: *OSA* VI, 701; 707; 731; 778.

gracia de Dios, de la justicia cristiana y del don de Dios, lo cual indica que está aún en los comienzos de la teología de la salvación expresada por la palabra «gracia». En una afortunada síntesis, se expresa de este modo oponiéndose expresamente a Pelagio:

> «Nosotros, por el contrario, sostenemos que la voluntad humana de tal manera es ayudada por la gracia divina que, además de haber sido creado el hombre con voluntad dotada de libre albedrío y además de la doctrina, por la cual se le preceptúa cómo debe vivir, recibe también el Espíritu Santo, quien infunde en el alma la complacencia y amor de aquel sumo e inconmutable Bien que es Dios»[58].

Agustín adopta como tema de su obra el pasaje de san Pablo: «La letra mata, el espíritu vivifica» (2 Cor 3,6), pero lo desarrolla comentando los primeros capítulos de la carta *a los Romanos*, en la que, como él dice, el apóstol Pablo se muestra un defensor constante y perseverante de la gracia»[59], como si no hablara allí más que de este tema»[60]. El mismo Agustín se reprochará haber hablado «en este libro con mayor abundancia de lo debido»[61], lo cual demuestra que también para él se trataba de los comienzos de una teología de la gracia.

Esta obra tendrá ecos más tarde. En tiempos de la Reforma, Lutero la leyó repetidas veces, comentando la *Carta a los Romanos*. Se apoyará mucho en la intuición contenida en este tratado *Sobre el espíritu y la letra* y en la comparación entre la ley de la fe que salva y la ley de las obras (cf. Rom 3,27-28), subrayando la justicia de Dios, que Agustín comprendía como misericordia que perdona[62]. El concilio de Trento hará suya la distinción entre la justicia de Dios, «aquella con la que él es justo», y la justicia de Dios que «nos hace a nosotros justos»[63].

*La naturaleza y la gracia (415)*

Esta obra marca un claro progreso de la doctrina de la gracia en Agustín, así como en la historia de la teología. En efecto, a partir de este momento, el obispo de Hipona añadirá el término de «gracia» al título de muchos de sus escritos: señal de que nacía una cuestión específica; este término acabó englobando las expresiones utilizadas anteriormente para el mismo contenido, como por ejemplo «la salvación de Dios», «la misericordia de Dios», «la caridad de Dios».

Agustín, que había tenido la ocasión de leer el tratado de Pelagio *De natura*, añade al título de la obra de su adversario –del que cita numerosos extractos– la palabra «gracia». Pone de relieve dos interpretaciones opuestas de la antropología cristiana, basadas en los conceptos diversos de «naturaleza» y de «gracia».

Pelagio llegaba al concepto de «naturaleza humana» apelando a la creación de Adán, dotado de libre albedrío desde su origen. Semejante posibilidad (*posse*) del ser humano era para Pelagio un don de Dios y, por tanto, una gracia, mientras que

58. *Ib.* 3,5: *OSA* VI, 683.
59. *Ib.* 13,22: *OSA* VI, 715.
60. *Ib.* 7,12: *OSA* VI, 695.
61. *Ib.* 35,63: *OSA* VI, 793.
62. LUTERO, *Werke, WA* 54, 186.
63. *Decreto sobre la justificación*, cap. 7: KCOD II-2, 1371: *DzS* 1529; *MI* 230. El decreto remite a *Trinidad* XIV,12,15: *OSA* V,799, pero la distinción se encuentra ya en *Del espíritu y de la letra* 9,15; 11,18; 18,31; 32,56.

la actualización (*esse*) de esta posibilidad dependía por el contrario de la opción del hombre. Se explicaba de esta manera:

> «Cuando se dice que la misma posibilidad (*posse*) de ningún modo ha de atribuirse al albedrío humano, sino al autor de la naturaleza, ¿cómo puede excluirse la gracia de Dios de lo que propiamente le pertenece a él?»[64].

Así pues, Pelagio concluía que la naturaleza humana no había camabiado de condición tras el pecado de los orígenes, sino que había permanecido íntegra. Admitía que Adán había perjudicado a la humanidad, pero solamente en la medida en que le había dado un mal ejemplo, no ya infectando a una naturaleza que desde entonces se trasmitiera herida por su pecado.

Si Pelagio ponía de relieve los dones del Dios Creador, Agustín señalaba que, para la fe cristiana, son igualmente necesarios los dones de Dios Salvador, dado que él es el Creador y el salvador de la naturaleza humana. Entiende entonces por «naturaleza» una «naturaleza concreta», es decir, la naturaleza humana tal como existe, heredera de Adán. Partiendo de aquí, desarrolla la comprensión de los conceptos de libre albedrío y de libertad y precisa el de gracia del Salvador. Refiriéndose a una metodología teológica precisa, se explicaba de este modo:

> «¡Oh, hermano! [se dirige a Pelagio sin nombrarlo]; bien estará que recuerdes tu calidad de cristiano [...]. Para que no creamos que por el pecado no es posible sea viciada la naturaleza humana, sino que realmente fue viciada por él, según el testimonio de las divinas letras, indaguemos cómo pudo verificarse esto»[65].
>
> «Y aunque esto [el que evitemos los pecados] no se logre sin el concurso de la voluntad, con todo, no basta ella para conseguirlo»[66].

Agustín cita entonces a san Pablo, adaptándolo: «Si la justicia viene de la naturaleza, Cristo ha muerto inútilmente» (cf. Gál 2,21), y también: «Es anular la cruz de Cristo porfiando en que alguien puede lograr la justicia por la ley natural y el libre albedrío»[67].

Por tanto, la gracia no es la posibilidad misma de no pecar, posibilidad que hemos recibido del Creador con el libre albedrío[68]; ni es solamente la ayuda que constituye la revelación de una ley[69], ni tampoco solamente el perdón de los pecados, sino la ayuda necesaria para no cometerlos[70].

Con la aparición de este tratado sobre *La naturaleza y la gracia* de Agustín se inaugura, en el desarrollo de esta doctrina, la formación de un vocabulario técnico que habla de la naturaleza humana heredera de Adán, como «vulnerada, herida, desgarrada, arruinada» (*vulnerata, sauciata, vexata, perdita*)[71], y de la «gracia de Cristo» postulada directamente por este concepto de «naturaleza herida».

El concilio de Trento, en su decreto sobre la justificación, asumirá algunas afirmaciones agustinianas de esta obra:

64. *Naturaleza y gracia* 45,53: *OSA* VI, 887.
65. *Ib.* 20,22: *OSA* VI, 841.
66. *Ib.* 18,20: *OSA* VI, 837.
67. *Ib.* 9,10: *OSA* VI, 825.
68. *Ib.* 51,59 y 53,61: *OSA* VI, 895 y 899.
69. *Ib*, 40,47: *OSA* VI, 878.
70. *Ib.* 18,20 y 34,39: *OSA* VI, 836 y 867.
71. *Ib.* 53,62: *OSA* VI, 901.

«Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y pidas lo que no puedas y ayuda para que puedas»[72].

«A los que una vez justificó por su gracia, [Dios] no los abandona, si antes no es por ellos abandonado»[73].

*La gracia de Cristo y el pecado original (418)*

Escrita después de la carta *Tractoria* del papa Zósimo (también del 418), esta obra no encierra novedades en su contenido; pero por su título establece un nuevo binomio en la doctrina de la gracia: pecado original y gracia de Cristo, que corresponde al paralelismo antinómico de Adán y de Cristo:

> «En la cuestión de los dos hombres, por uno de los cuales hemos sido vendidos bajo el pecado, por el otro somos rescatados de los pecados; por uno hemos sido precipitados a la muerte, por el otro somos libertados a la vida [...]; en la cuestión, digo, de estos dos hombres consiste propiamente la fe cristiana»[74].

Estos dos binomios, que expresan un mismo concepto, pasaron a ser comunes en la teología posterior. Agustín, que desconfía ya de las fórmulas ambiguas de Pelagio, aprovecha en este libro la ocasión para comentar dos de sus afirmaciones, explicitándolas en sentido ortodoxo: una sobre la gracia de Cristo[75] y otra sobre el bautismo de los niños[76],

El obispo de Hipona insiste en la gracia interior, evitando reducir la gracia al simple socorro de una revelación que venga de Dios para iluminar la obra ética del hombre:

> «Lean, pues, y entiendan (los pelagianos), consideren y confiesen que Dios, no por la ley y la doctrina que resuena exteriormente, sino por el interno y oculto, admirable e inefable poder, obra en los corazones de los hombres no sólo verdaderas revelaciones, sino también buenas voluntades»[77].

Esto es necesario, no sólo para observar más fácilmente la ley divina –como admitía Pelagio–, sino para observarla sin más[78].

*Sobre la gracia y el libre albedrío (426)*

Esta obra debe su origen a las dificultades que encontraron los monjes de Adrumeto en Africa (hoy Susa, en Túnez) a propósito de la lectura de la carta 194, que Agustín había dirigido el año 419 al sacerdote romano Sixto[79]. De esta

72. *Ib.* 43,50 y 69,83: *OSA* VI, 883 y 931. Trento, *Decreto sobre la justificación*, cap. 11: *COD* II-2, 1375; *DzS* 1536; *MI* 233.

73. *Naturaleza y gracia* 26,29: *OSA* VI, 851: idea que corre por toda la obra de Agustín; Trento, *ib.*, *DzS* 1537; *MI* 233.

74. *Gracia de Cristo y pecado original* II,24,28: *OSA* VI, 419.

75. *Ib.* I,2,2: *OSA* VI, 311.

76. *Ib.* II,1,1: *OSA* VI, 383.

77. *Ib.* I,24,25: *OSA* VI, 345.

78. *Ib.* II,229,34: *OSA* VI, 429.- Lo que se refiere al pecado original en este libro se analizó ya *supra*, 128-129.

79. Fue obispo de Roma desde el 432 hasta el 440.

carta los monjes deducían que la noción de gracia, tal como la explicaba el obispo de Hipona, inutilizaba y hasta anulaba el libre albedrío del hombre. «Escribí un libro –resume Agustín en las *Retractationes*– titulado *La gracia y el libre albedrío* [...] a causa de aquellos que, al defender la gracia de Dios y creyendo que se negaba el libre albedrío, de tal manera defienden en ella el libre albedrío que niegan la gracia de Dios»[80]. Así pues, desde ese mismo momento surgió la dificultad, que por mucho tiempo durará en la historia de la teología, de interpretar la comprensión de la gracia cristiana que tenía el obispo de Hipona. Agustín responde de una manera casi catequética, probando la fe cristiana por las Escrituras, tanto en lo relativo a la necesidad que tiene el hombre de la gracia de Dios[81] como en lo que se refiere a la existencia del libre albedrío[82]:

> «Antójaseme haber ya bastante hablado contra los que combaten la gracia de Dios, que no anula la humana voluntad, sino que de mala la hace buena, luego le ayuda (*cum bona fuerit, adjuvatur*)»[83].

A partir de entonces Agustín comienza una reflexión sobre la relación entre la gracia y el libre albedrío de la voluntad humana. «Ambos sentires están en lo cierto» (*utrumque verum est*), subraya el obispo de Hipona, o sea, que decimos la verdad tanto cuando confesamos la necesidad de la gracia como cuando afirmamos la existencia del libre albedrío[84]. En efecto, concluye, el apóstol no pretende hablar ni de la gracia de Dios sola, ni del albedrío sólo, «sino de la gracia de Dios con él»[85]. En esta relación, «gracia y libre albedrío» son el equivalente de Dios y del hombre, y más concretamente, de «Cristo salvador del hombre»[86].

Después de repetir sus explicaciones antipelagianas, a saber, que la gracia en sentido estricto no es la ley[87], que no es la naturaleza[88], que no es sólo el perdón de los pecados[89], Agustín empieza presentando la terminología de *gracia operante* y de *gracia cooperante*. Para la gracia operante se apoya en los textos siguientes: «La voluntad es preparada por el Señor» (Prov 8,35 Setenta); «es Dios quien, más allá de vuestra buena disposición, realiza en vosotros el querer y el actuar» (Flp 2,13); «yo haré que vosotros hagáis» (Ez 36,27); y explica:

> «Es indudable que, si queremos, podemos cumplir lo ordenado. Mas como nuestra voluntad es por Dios preparada, razón es que tanta voluntad le pidamos cuanta suficiente sea para que queriendo cumplamos. Cierto que queremos cuando queremos, pero Aquél hace que queramos el bien [...]. Sin duda que nosotros obramos cuando obramos, pero Él hace que obremos al dar fuerzas eficacísimas a la voluntad»[90].

80. *Revisiones* II,66: *OSA* XL, 824s.
81. *Gracia y libre albedrío* 4,7: *OSA* VI, 231.
82. *Ib.* 2,2: *OSA* VI, 223.
83. *Ib.* 20,41: *OSA* VI, 281.
84. *Ib.* 21,42: *OSA* VI, 285.
85. *Ib.* 5,12: *OSA* VI, 237.
86. *Carta* 214,2: *OSA* X, 1003.
87. *Gracia y libre albedrío* 12,24 y 19,40: *OSA* VI, 255 y 279.
88. *Ib.* 13,25:*OSA* VI, 257.
89. *Ib.* 13,26: *OSA* VI, 257s.
90. *Ib.* 16,32: *OSA* VI, 267.

A propósito de la gracia cooperante, escribe:

> «Comienza él [Dios] a obrar para que nosotros queramos y, cuando queremos, con nosotros coopera para perfeccionar la obra [...]. Por consiguiente, para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza y, cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera»[91].

En la misma obra Agustín recoge numerosos textos bíblicos sobre la caridad, que presenta como el equivalente de la inspiración de la gracia. Recogerá y articulará esta mediación en la obra siguiente *Sobre la corrección y la gracia*, escrita a los monjes de Adrumeto, y que eclipsará en cierto modo el tratado *Sobre la gracia y el libre albedrío*[92].

*Sobre la corrección y la gracia (427)*

Esta obra, que presenta una síntesis sobre la relación entre la gracia de Dios y el libre albedrío de la voluntad humana, es el escrito teológico más importante –y el más arduo– sobre la antropología cristiana, en el cristianismo latino del siglo V. Esto vale sobre todo para los capítulos 10 al 12. Dado su carácter conciso y a veces tan riguroso teológicamente como el *Tratado de los principios* de Orígenes, las incomprensiones y la falta de aprecio de esta obra han sido muy numerosas a lo largo de los siglos. Trata sustancialmente del modo de co-operación (co-obrar) de la gracia con el libre albedrío, sin que la gracia pueda hacer inútil e incluso anular a este último.

El obispo de Hipona, siguiendo el método de las *cuestiones*, elabora los fundamentos de la doctrina cristiana de la gracia, que se puede sintetizar brevemente de este modo:

– El hombre alcanza y realiza las posibilidades de su libertad por medio de la gracia, y no viceversa: «La voluntad humana no obtiene la gracia con su libertad, sino más bien con la gracia la libertad y, para perseverar en ella, una gustosa permanencia e insuperable fortaleza»[93].

– Dios, en el proyecto de su creación, «de tal modo ordenó la vida de los ángeles y los hombres, que primero quiso mostrarles el valor de su libre albedrío y después el beneficio de su gracia y el rigor de su justicia»[94].

– Adán fue creado en la gracia de Dios, en una condición diferente en tres puntos de la nuestra, que es heredera de su pecado: podía no morir (*posse non mori* o *prima immortalitas*), no conocía la lucha de la carne contra el espíritu y podía no pecar (*posse non peccare*, o *prima libertas*)[95].

– Al pecar con su libre albedrío, Adán perdió esta condición primitiva, arrastrando tras de él a todo el género humano, razón por la que nadie nace ya en la condición original de Adán inocente.

91. *Ib.* 17,33: *OSA* VI, 269.

92. El tratado *Sobre la gracia y el libre albedrío* fue una obra prácticamente desconocida. El laico Hilario nos informa que ni siquiera la conocían los monjes de Marsella (*Carta* 226,10, en el *corpus* de cartas de Agustín: *PL* 33,1011); es una pena, pues esta obra habría podido suscitar, entre Agustín y sus lectores, otro diálogo sobre la gracia y la libertad del hombre.

93. *Corrección y gracia* 8,17: *OSA* VI, 153.

94. *Ib.* 10,27: *OSA* VI, 169.

95. *Ib.* 11,29: *OSA* VI, 171s.

– Todo el que ha sido liberado de semejante herencia, sólo debe esta liberación a la gracia de Cristo[96]. Al vincular aquí definitivamente al Cristo redentor con la liberación de la libertad de cada hombre, Agustín señala la diferencia que existe entre la gracia recibida por Adán y la que se nos da a nosotros en Cristo. La de Adán era *la ayuda sin la cual Adán no podía* perseverar en el bien en el que había sido creado; Agustín la llama *adjutorium sine quo non*[97]; la gracia de Cristo, por el contrario, no solamente concede el que podamos perseverar, sino la perseverancia misma: Agustín la llama *ayuda por la cual* se persevera, el *adjutorium quo*. El obispo de Hipona, profundamente tocado por la acción de la gracia que devuelve al hombre una libertad liberada del condicionamiento de la concupiscencia, llega a decir:

> «Socorrióse, pues, a la flaqueza de la voluntad humana para que siguiese firme e invenciblemente (*indeclinabiliter et insuperabiliter*) la moción de la gracia divina; y por eso, aunque de poca fuerza, sin padecer desmayo, venciese toda adversidad»[98].

Es la bondad de Cristo la que realiza este momento de libertad: «¿Y quién amó más a los hermanos que él, pues por todos se hizo flaco y por todos fue crucificado a causa de su humanidad?»[99].

El tratado *Sobre la corrección y la gracia* de Agustín será muy utilizado en el siglo XVII, sobre todo por Jansenio, que hará de él la clave de su doctrina. Con su lectura se llegará entonces a la célebre distinción entre la *gracia suficiente* y la *gracia eficaz*. La gracia de Adán, indicada por el obispo de Hipona como el *adjutorium sine quo non*, será asimilada entonces a la *gracia suficiente*; y la gracia de Cristo, indicada como el *adjutorium quo*, a la *gracia eficaz*. En otras palabras, la cuestión de la gracia dada a Adán inocente y, después de él, por medio de Cristo, a toda la humanidad se había trasformado ya en la Edad Media en cuestión sobre la naturaleza interna de la gracia; pero con Jansenio se llegará más lejos todavía, modificando la terminología agustiniana y hablando de la gracia suficiente y/o eficaz. Se preguntará entonces en virtud de qué la gracia es suficiente y/o eficaz. Porque, paradójicamente, la gracia llamada «suficiente» es la que en concreto «no es suficiente». Por otra parte, ¿qué espacio deja a la libertad la gracia llamada «eficaz» y hasta «invencible»?

Se hará entonces una lectura de este tratado de Agustín con el espíritu de oponer la gracia y la libertad, lo cual llevará lógicamente a pensar que la gracia es «irresistible» respecto a la voluntad humana (tal será la posición de Lutero, de Calvino y de Jansenio), mientras que lo que quería ante todo Agustín era exponer su co-operación (co-obrar). Y esto lo hizo mostrando la gracia como una ayuda

96. *Ib.* 10,28: *OSA* VI, 169-171. Para Agustín, que recoge ciertamente en esto una tradición del judeo-cristianismo, incluso Adan fue salvado por la gracia de Cristo: *Obra inacabada contra Juliano* VI,12 y 22: *OSA* XXXVII, 407 y 469.
97. *Corrección y gracia* 12,34: *OSA* VI, 179.
98. *Ib.* 12,38: *OSA* VI, 185. Cf. A. SOLIGNAC, *Les excès de l' «intellectus fidei» dans la doctrine d'Augustin sur la grâce*: NRT 110 (1988) 840-843.
99. *Corrección y gracia* 16,49: *OSA* VI, 201.

(*adjutorium/auxilium*) del libre albedrío, evitando precisamente presentarla como competitiva frente a la voluntad humana.

*Sobre la predestinación de los santos - Sobre el don de la perseverancia (428)*

Esta obra, que ha pasado a la posteridad con dos títulos, es en realidad una sola obra en dos volúmenes. Agustín considera en ella la gracia, no ya en su necesidad o como una ayuda para el libre albedrío del hombre, sino, dentro de la óptica de las cuestiones que preocupaban a los monjes de Provenza[100], en Aquel que la concede, es decir, en Dios. Esta perspectiva suscitó inmediatamente la cuestión de las relaciones entre el don de la gracia de Dios y la salvación universal, tal como se enuncia en 1 Tim 2,4: «Dios quiere que todos los hombres se salven»[101].

Aunque los monjes provenzales mencionados en una carta de Hilario a Agustín admitían el pecado original y la necesidad de la gracia, explicaban esta última en dependencia de la voluntad. «En efecto, escribía Hilario, están de acuerdo en que todo el género humano se perdió en Adán y en que nadie puede liberarse por su propia voluntad»[102]. Apretado así por varias partes, el obispo de Hipona planteará en adelante la cuestión de la gracia como un don hecho a los predestinados, sin que sea posible la predestinación más que como un efecto de la gracia. Los otros, por el contrario, en vida de Agustín o después de su muerte, leían la predestinación en la idea de que Dios concede su gracia a quien quiere; por eso, salva a quienes se la da y condena a los que no se la da. He aquí en partícular lo que pensaban de Agustín los monjes de Provenza:

> «Entre los servidores de Cristo que residen en la ciudad de Marsella, muchos piensan que las ideas que tu Santidad expuso en sus escritos contra la herejía de Pelagio sobre la vocación de los elegidos basada en el decreto de Dios, van en contra del pensamiento de los Padres y del sentimiento de la Iglesia [...]. Si un decreto divino previene a las voluntades humanas, esto es lo mismo que eliminar todo esfuerzo por hacer el bien y suprimir las virtudes. La palabra "predestinación" introduce una especie de fatalismo»[103].

Al criticar de este modo a Agustín, los monjes de Marsella proponían su propia versión de la gracia de Dios: ésta sigue a la determinación de la voluntad, el mismo modo que la predestinación sigue a la presciencia de los méritos, tanto de la fe inicial como de la perseverancia final[104]. Poniendo el ejemplo del enfermo que llama al médico, se explicaban de este modo: «Afirmar que la gracia va precedida de la voluntad, que no hace más que buscar al médico, sin poder hacer nada ella sola, no es ni mucho menos negar esa gracia»[105]. En los niños, incapaces

100. Las *Cartas* 225 y 226 (clasificadas entre las cartas de Agustín en *PL* 33, 1002-1012) de Próspero y de Hilario informaron a Agustín de la manera con que había sido recibido su libro *Sobre la corrección y la gracia* en los ambientes de Galia.

101. Cf. V. GROSSI, *Il porsi della questione della "voluntas salvifica" negli ultimi scritti di Agostino, I (420-427)*, en *Collectanea Augustiniana*, Peter Lang, New York 1990, 315-328; *Il termine "praedestinatio" tra il 420-435: Dalla linea agostiniana del "salvati" a quella di "salvati e dannati"*: Augustinianum 25 (1985) 27-64.

102. *Carta* 226,2: *PL* 33,1008.

103. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Carta* 225, 2-3: *PL* 33,1002-1003.

104. ID., *Carta* 225,3; HILARIO, *Carta* 226, 4: *PL* 33, 1003 y 1009.

105. *Carta* 226,2: *PL* 33, 1008.

de merecer o de desmerecer, ellos consideraban los méritos o deméritos «futuribles», es decir las obras que habrían realizado si hubieran vivido.

En su respuesta, Agustín repite dos posiciones: en el cumplimiento del bien la voluntad del hombre va prevenida por la gracia de Dios; por sí sola, la voluntad humana no puede ni comenzar ni acabar ninguna obra buena, porque el comienzo de la fe tanto como la fe más perfecta le vienen al hombre por la gracia interior[106]. Por consiguiente, es la gracia –incluída la gracia de la fe–, y no la naturaleza, lo que distingue a los buenos de los malos:

> «Por tanto, el poder tener la fe, como el poder tener la caridad, sólo es propio de la gracia en los que creen. Y así, la naturaleza, en la que nos fue dada la capacidad de tener la fe, no da ventaja a un hombre sobre otro, mas la fe da ventaja al creyente sobre el incrédulo»[107].

Asentadas estas premisas, Agustín precisa el sentido de la predestinación, en relación con la gracia, en dos puntos:

– La predestinación indica la relación con la gracia que Dios da: «Dios preconoció desde toda la eternidad que había de suceder esto; y esta presciencia constituye la predestinación de los santos»[108]; ésta «no es otra cosa que la presciencia de Dios y la preparación de sus beneficios por los que certísimamente se salva todo el que se salva»[109].

– Cristo constituye para todo creyente el ejemplo y el principio de una predestinación que no puede menos de ser gratuita, ya que él «ha sido "predestinado" Hijo de Dios con poder (Rom 1,4)»[110]. Lo mismo ocurre con María: «¿Por ventura no fue concebido el Hijo único de Dios por aquella mujer que fue llena de gracia?»[111]. Porque «tal es la gracia por la cual se hace cristiano el hombre desde el momento en que comienza a creer; la misma por la cual el hombre unido al Verbo, desde el primer momento de su existencia, fue hecho Jesucristo; del mismo Espíritu Santo, de quien Cristo fue nacido, es ahora el hombre renacido»[112].

En su resultado, la perseverancia final (objeto del segundo libro,*Sobre el don (o el bien) de la perseverancia*), que hace esperar la vida eterna, es la gracia propia de los «elegidos», que actúa en ellos «el propio querer», «de un modo maravillosamente inefable»[113]. Bajo el término «perseverancia», Agustín entiende siempre en este tratado la «perseverancia final», es decir, la obtención de la vida eterna más allá del tiempo de la historia: «Creo haber probado más expresa y evidentemente que en ninguna de mis obras anteriores que la perseverancia final es un don que Dios nos concede gratuitamente, al habernos predestinado a su gloria y reino»[114]. En el tratado *Sobre la corrección y la gracia* utilizaba de hecho el término de «perseverancia», incluso para el tiempo de la historia.

106. *Predestinación de los santos* 2,3 y 21,43: *OSA* VI, 475s y 561.
107. *Ib.* 5,10: *OSA* VI, 495.
108. *Don de la perseverancia* 7,15: *OSA* VI, 585.
109. *Ib.* 14,35: *OSA* VI, 615.
110. En el texto latino de la Biblia, Agustín leía «*praedestinatus*» por «*horisthentos*», traducido hoy por «establecido».
111. *Predestinación de los santos* 15,30: *OSA* VI, 535
112. *Ib.* 15,31: *OSA* VI, 535.
113. *Ib.* 20,42: *OSA* VI, 559.
114. *Don de la perseverancia* 21,55: *OSA* VI, 647.

La gracia de la predestinación, indicada por el obispo de Hipona como gracia de la «perseverancia final» tiene en él una doble conexión: en primer lugar, tiene en Cristo su clave de lectura[115]; además, intenta crear en el hombre, bien individualmente considerado, bien en comunión con el «Cristo total», la gratitud por el don de Dios. «A él, pues, y a nosotros nos predestinó, porque en él, para que fuese nuestra cabeza, y en nosotros, para que fuésemos su cuerpo, no preconoció nuestros méritos precedentes, sino sus futuras obras»[116].

La reflexión teológica después de Agustín perderá estas conexiones. Se olvidará de la confesión del obispo de Hipona sobre los límites del poder del hombre y sobre su incapacidad para penetrar en los designios insondables de Dios. Reducirá su terreno solamente al vínculo de la gracia de la predestinación con la voluntad «antecedente» de Dios[117]. Centrará su atención en el fallo del pensamiento de Agustín, que parece ser que no pudo pensar que la gracia seguía siendo la misma gracia si se ofrecía a todos. En efecto, él respondía a las objeciones subrayando su intención de respetar al mismo tiempo los atributos divinos de la misericordia y de la justicia:

> «Pero se objeta: "¿Por qué la gracia de Dios no se da según los méritos de los hombres?". Respondo: "Porque Dios es misericordioso". - "¿Y por qué no a todos?" - Porque Dios es Juez justo; y por esto justamente, precisamente, da su gracia gratis y por justo juicio de Dios se manifiesta en otros qué es lo que confiere la gracia a aquellos a quienes se la concede [...]. Consecuentemente, el indultado ame la gracia y la agradezca; y el que no es indultado, reconozca su deuda y que merecidamente sufre la condena. Si la bondad se manifiesta perdonando la deuda, la equidad resplandece al exigirla; pero nunca puede verse injusticia alguna en Dios nuestro Señor»[118].

Muchos de sus sucesores llegarán a leer la gracia de la predestinación como obra de una voluntad incontrolable e indiscutible de Dios, que la da a quienes salva y que no la da a quienes condena.

Esta gracia no puede menos de ser gratuita y nadie puede conocerla. Por eso, concluía Agustín, el cristiano tiene que llevar una vida intachable, una vida hecha de oración, de trabajo, etc., dentro de todos los condicionamientos ligados a la vida humana.

## 3. LOS EJES PRINCIPALES DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA GRACIA

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS** (complementos a las indicaciones de la p. 118): J. LEBOURLIER, *Grâce et liberté chez s. Augustin. La grâce d'Adam dans le* De correptione et gratia, en *Augustinus Magister* II. Études Augustiniennes, Paris 1955, 789-783.– CH. BOYER, *L"adjutorium sine quo non". Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin*: Doctor Communis 13 (1960) 5-18.– A.

115. *Predestinación de los santos* 15,30: *OSA* VI, 535; y *Don de la perseverancia* 24,67: *OSA* VI, 663.
116. *Don de la perseverancia* 24,67: *OSA* VI, 663.
117. La obra titulada *De la predestinación y de la gracia* de *PL* 45, 1365-1678, se le atribuye falsamente a Agustín y refleja ya esta orientación.
118. *Don de la perseverancia* 8,16: *OSA* VI, 587,

SAGE, *Les deux temps de grâce*: REA 7 (1961) 209-230; *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*: Rech. August. 3 (1965) 107-131.– A. TRAPÉ, *A proposito di predestinazione: S. Agostino e i suoi critici moderni*: Divinitas 7 (1963) 243-284.– F. J. THONNARD, *La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner*: REA 3 (1963) 259-287; *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*: REA 11 (1965) 239-265.– B. QUELQUEJEU, *"Naturalia manent integra". Contribution à l'étude de la portée méthodologique et doctrinale de l'axiome théologique "gratia supponit naturam"*: RSPT 49 (1965) 640-655.

La terminología de la «gracia», que se va constituyendo poco a poco en Agustín, se convierte en equivalente a la de «justicia y justificación». De aquí nació un vocabulario único, estructurado sobre la base de conceptos relacionales. Intentaremos distinguirlos, a fin de poder comprenderlos en su peculiaridad y ayudar al lector de Agustín a evitar posibles errores sobre su pensamiento relativo a la gracia y a la libertad.

### *La gracia es ante todo una relación*

La «gracia» expresa en Agustín una relación: no solamente es un «puente» instrumental posible entre el hombre y Dios, sino que es siempre la benevolencia de alguien que se da a sí mismo al otro. Por tanto, no es ante todo y solamente un elemento «intermediario», aun cuando después de Agustín se hable de gracia «creada» y de gracia «justificante» como de algo que exista en sí mismo. En el obispo de Hipona, se trata sobre todo de la relación del hombre con Dios (la gracia de Dios), y particularmente de la relación del hombre con su Redentor (la gracia de Cristo), a través de la caridad difundida en el corazón por el Espíritu Santo (*inspiratio caritatis*). Su aspecto relacional se desarrolla en referencia al libre albedrío y a la libertad.

### *La relación de la gracia con el libre albedrío y la libertad*

Agustín distingue entre el libre albedrío y la libertad. El *libre albedrío* es la facultad de elegir con que nace cada uno de los seres humanos. El libre albedrío es la voluntad misma en cuanto que pertenece a una naturaleza espiritual. Nunca puede perderse, aun cuando la voluntad se encuentre en una situación de esclavitud respecto al pecado.

La *libertad* no es propiamente hablando el poder de elegir; es amor al bien; es el estado de la voluntad orientada hacia el bien que es Dios. Se inscribe en el movimiento que conduce al hombre, según su vocación, a participar de la vida divina. Esta libertad no puede existir más que en la gracia: es siempre Dios el que ama y da el primero. «Dios sostiene al hombre en su acción libre, lo mismo que sostiene su existencia en el ser»[119]. Si el hombre actúa en contra de esta dirección, pierde esta libertad. Pero conserva su libre albedrío.

Existe una articulación entre el libre albedrío y la libertad. El primero sirve de mediación a la segunda. Es a través de la sucesión de opciones del libre albedrío en la vida corriente como la libertad se orienta fundamentalmente en favor o en

119. P. AGAËSSE, *L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin*, o. c., 105.

contra de Dios. El ejercicio del libre albedrío permite, por consiguiente, a la libertad apropiarse del don de Dios a través de los tiempos. Cuanto más se afianza en Dios la libertad, menos sujeta se ve a las vicisitudes del libre albedrío.

Agustín observa que las Escrituras nos revelan que el nombre propio de Dios y del Redentor es el de «misericordia»; la gracia, por su parte, es una ayuda (*auxilium/adjutorium*) al libre albedrío del hombre, dándole la posibilidad concreta de hacerse libertad. Adán en el estado de inocencia actuaba ya en la gracia, es decir, en la posibilidad efectiva de poner opciones de libertad; después del pecado original, privado de la gracia en la que había sido creado, cayó bajo el dominio de la concupiscencia. Permanece su libre albedrío, pero en adelante se encuentra en la imposibilidad de poder escoger el terreno del bien. En este sentido, Agustín dice que Adán, con el pecado, perdió la «libertad». Pero la gracia no sustituye al libre albedrío; lo único que hace es que se ponga de nuevo en situación de ser efectivamente capaz de libertad:

> «Se ha de confesar, pues, que poseemos el libre albedrío para el mal y para el bien; mas para hacer el mal, uno se aparta de la justicia y sirve al pecado, mientras nadie es libre para hacer el bien, si no es libertado por el que dijo: "Si el Hijo de Dios os librare, entonces seréis verdaderamente libres" (Jn 8,36)...»
>
> «Antes bien, entiendan, si son hijos de Dios, que son movidos por el espíritu del Señor para hacer lo que hacen; y después de obrar, den gracias al que les dio fuerza para ello. Son movidos ciertamente para obrar, pero no de modo que ellos nada pongan de su parte»[120].

La gracia es soberana, ya que, según una frase paulina que le gusta repetir a Agustín, no tenemos nada que no hayamos recibido y todo viene de la iniciativa gratuita de Dios. Sin embargo, nuestro libre albedrío permanece, ya que es propio de la gracia no obligarnos, sino hacernos actuar libremente. Estos dos factores no se sitúan en el mismo plano, como si se tratara de dos caballos que tiran del mismo carro: la fuerza que ejerce uno compensa la que el otro tiene que ejercer. Entre la gracia y la libertad, «las dos acciones no son del mismo orden, escribe Y. de Montcheuil; no se hacen la competencia y es posible admitir que sea una la que hace ser a la otra: *en mi acción buena todo es de la gracia y todo es de la libertad*, ya que es la gracia la que me da ser libre, no ya de poder elegir, sino de obrar libremente *hic et nunc*»[121]. Podemos encontrar una correspondencia analógica de este dato misterioso en una experiencia humana: por medio de la educación, los padres y los maestros van educando progresivamente al niño en la la libertad y en el amor a través del afecto que le manifiestan, de los ejemplos y de las enseñanzas que les dan. Al obrar de este modo, ejercen una real influencia sobre él; pero ésta, si está bien orientada, no tiene como efecto condicionar al niño para hacer de él una réplica de ellos mismos, sino ayudarle a que «libere» en él su propia autonomía, su responsabilidad, el arte de conducirse como hombre. Los niños que han carecido de esta ayuda se ven trágicamente marcados por esta ausencia durante toda su vida.

120. *Corrección y gracia* 1,2 y 2,4: *OSA* VI, 129 y 131. Esta concepción es habitual en Agustín.

121. Y. DE MONTCHEUIL, *Notes inédites*, en *Recherches et débats*, 1ª serie policopiada, nº 10, junio-julio 1950, 2-6.

La distinción de Agustín, ya evocada, entre la gracia de Adán (*auxilium sine quo non*) y la gracia de Cristo (*auxilium quo*), no desarrolla entonces tanto un concepto de sumisión del libre albedrío y de la libertad a la gracia (la necesidad de la gracia era ya una verdad adquirida desde la primera polémica pelagiana), como su carácter relacional. En efecto, el obispo de Hipona desarrolla con esmero el concepto de «voluntad buena» y de su carácter gradual: pequeña y todavía incapaz (*parva et invalida*), grande y capaz de efectuar lo que desea (*magna et robusta*). La gracia se adapta a este carácter gradual, haciéndose también pequeña o grande[122]. En efecto, la liberación del hombre se lleva a cabo en el tiempo.

*La relación de la gracia con la naturaleza*

La gracia está también en relación –pero en otro sentido–con la naturaleza creada del hombre. Agustín criticó vivamente a Pelagio cuando éste afirmaba que la gracia podía ser considerada en la creación misma del libre albedrío en cuanto naturaleza, es decir como el «poder» de ser libre. Además, comprendía la naturaleza en el sentido de la condición concreta en la que nace cada uno, y no como un «poder» abstracto que pudiera oponerse al concepto de lo que no es naturaleza. Por eso hablaba de «la condición en la que hemos sido creados con el libre albedrío»[123], refiriéndose a esta afirmación de Pelagio: «Conocéis muy bien la gracia de la que quiero hablaros y, leyendo mi libro, podéis recordar que es aquella por la que Dios nos ha creado con el libre albedrío». En efecto, con los pelagianos, señalaba Agustín, no era la gracia de la que procede la creación del hombre lo que estaba en cuestión, sino la gracia de donde proviene su salvación: no ya la gracia por la que Dios instituyó la naturaleza, sino aquella por la que restituyó la naturaleza[124]. Así pues, les repetía a los pelagianos que no se trataba de buscar quién es el Creador de la naturaleza, sino de buscar a quiénes es necesario el Salvador[125]. Con su tratado *Sobre la corrección y la gracia*, Agustín se planteó además la cuestión antropológica de la gracia, es decir, del hombre más o menos firmemente establecido en la gracia: «otra cuestión importante que he de tratar y resolver»[126]. Esta cuestión se agudizará en la teología de los siglos XVI y XVII con Bayo, Jansenio y la Escuela agustiniana.

*El comienzo de la fe y la perseverancia final*

La relación de fondo entre la gracia y la libertad vale para la totalidad de la existencia del hombre. Marca el comienzo de la fe, o la primera conversión; prosigue durante toda la vida y vuelve a encontrarse luego por el don de la perseverancia final. Tal es la enseñanza positiva que se deriva de las discusiones de Agustín al final de su vida con los monjes de Adrumeto y de Provenza.

Éstos no son ni mucho menos pelagianos. Más tarde, y sin duda injustamente, se llamó a sus posiciones «semipelagianas». Los monjes de Provenza en particu-

122. *Gracia y libre albedrío* 15,31-17,33: *OSA* VI, 265-269
123. *Ib.* 10,22: *OSA* VI, 215s.
124. *Naturaleza y gracia* 53,62: *OSA* VI, 899.
125. *Gracia de Cristo y pecado original* II,33,38: *OSA* VI, 435.
126. *Corrección y gracia* 10,26s: *OSA* VI, 167s.

lar apelaban a la tradición teológica griega sobre la gracia. Para muchos Padres griegos, la naturaleza misma está ya impregnada de gracia y su antropología no es la de la teología latina[127]. Por eso, sienten cierto malestar ante las tesis de Agustín sobre la relación entre la gracia y la libertad. Si reconocen que la fe es un don de Dios, opinan sin embargo que el hombre tiene que prepararse a ese don por una disposición positiva, por una aspiración y por un esfuerzo de oración y de penitencia. «En una palabra, *el hombre comienza y Dios acaba*, recompensando un deseo humano»[128]. Por otra parte, esta opinión había sido la de Agustín antes del 397. Pero tanto su experiencia como la lectura de la Escritura (cf. 1 Cor 4,7) le hicieron cambiar de opinión: toda iniciativa del hombre que lo conduzca a la salvación está ya dirigida por una iniciativa de Dios. La misma preparación a la fe es un don de Dios. Los concilios de Orange y de Trento confirmarán esta posición. Por tanto, es Dios el que comienza.

Los monjes proponen una instancia análoga, pero en sentido contrario, a propósito de la perseverancia. Puesto que Dios ha dado la gracia, le corresponde en adelante al hombre mantenerse en ella por su fidelidad y sus buenas obras. El principio anterior se trasforma entonces en éste: «*Dios comienza, el hombre acaba*: la vida eterna es la coronación de una vida de méritos»[129]. Pero también aquí es erróneo, respecto a la lógica agustiniana, el discernimiento de la fidelidad necesaria. El hombre no puede seguir siendo fiel por medio de unas acciones que sean independientes de la gracia. La relación inicial abre a una relación constante. El hombre depende perpetuamente de la gracia para seguir viviendo en la gracia; recibe perpetuamente su liberación en un proceso de santificación y de divinización. Cuando Dios lo recompensa, corona sus propios dones.

Lo que vale de la perseverancia en la vida temporal vale también de la perseverancia final, que Agustín califica de «gran don» (*magnum donum*). Es siempre la misma lógica la que actúa: Dios acaba lo que ha comenzado. Pero aquí nos encontramos con el punto más delicado del pensamiento de Agustín, en el que no siempre se han visto las cosas claras, el de la predestinación.

### *Gracia y predestinación*

La doctrina de la predestinación ya ha sido expuesta a propósito de las obras *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el don de la perseverancia*. Conviene recogerla de forma sintética, teniendo en cuenta el hecho de que Agustín sostuvo esta tesis ya antes de la crisis pelagiana, en el 397, en sus *Dos libros a Simpliciano sobre diversas cuestiones*. Con el tiempo sus fórmulas se fueron endureciendo cada vez más.

La predestinación es el acto por el cual Dios decide eternamente la salvación de los que se salvarán efectivamente: en este punto fue decisiva para Agustín la lectura de los textos de san Pablo: «Porque a los que conoció de antemano, los destinó también desde el principio a reproducir la imagen de su Hijo [...]. Y a los que desde el principio destinó, también los llamó; a los que llamó, los puso en ca-

127. Cf. A. SOLIGNAC, art, *Semi-pélagiens*, en *DSp* XIV (1990) 564-568.
128. P. AGAËSSE, *o. c.*, 94.
129. *Ib.*, 95.

mino de salvación, y a quienes puso en camino de salvación, les comunicó su gloria» (Rom 8,29-30). Y en otro lugar: «(Dios) nos destinó de antemano, conforme al beneplácito de su voluntad, a ser adoptados como hijos suyos, por medio de Jesucristo» (Ef 1,5).

Pero el texto clave de la reflexión de Agustín será el de Rom 9,9-21, donde Pablo se pregunta por el misterio de la elección y del pecado de Israel. Agustín no lee este desarrollo en función de la historia de la salvación y del papel de Israel en un plan de Dios que mantiene su coherencia al mismo tiempo que su gratuidad. Piensa en la salvación o en la pérdida de cada uno de los creyentes. Para subrayar mejor la gratuidad absoluta de la gracia y la soberanía de la libertad divina, aislará y escudriñará las expresiones más duras, a fin de probar que Dios salva a quien quiere en un decreto pre-temporal en donde elige a unos y deja que los otros se pierdan. Este decreto no tiene en cuenta las obras buenas que hayan de hacer luego los interesados: «Por lo mismo que es gracia el evangelio, no se debe al mérito de las obras: "de lo contrario, la gracia ya no es gracia" (Rom 11,6)»[130]. Agustín dramatiza la famosa fórmula: «Amé a Jacob y odié a Esaú» (Mal 1,2-3, citado en Rom 9,13); y su discurso hace suponer que la gracia no sería ya gracia, si se ofreciera a todos.

Del mismo modo, la gracia de Dios no puede conceder su misericordia en vano: «Sería falso si alguien dijere: "No depende de la misericordia de Dios, sino del hombre que quiere y corre. Porque a ninguno hace Dios misericordia inútilmente"»[131]. Por eso mismo, el designio de predestinación es infalible: no se trata de una siempre presciencia, sino de una verdadera decisión y acción de Dios:

> «El decreto de justificación no se sostiene sobre las obras buenas que hallara Dios y que le movieran a elegir a los hombres; antes bien, porque está firme el propósito que él tiene de justificar a los que creen, por eso halla obras por las cuales elige para el reino de Dios»[132].

Esto no quiere decir que la predestinación sea necesitante, ya que Dios no actúa por coacción. Es desde dentro de la voluntad como actúa, permitiéndole complacerse en el bien.

Pero entonces, preguntaba Pablo, ¿habrá injusticia en Dios? No, responde Agustín: en esa manera de comportarse de Dios no hay ninguna injusticia. La respuesta final apela a la trascendencia absoluta de Dios: ¿quién es el hombre para pedirle cuentas?

> «Se dice que [Dios] endurece a algunos malos por no compadecerse de ellos, no porque los impulse al crimen. Pues él no hace misericordia a los que juzga indignos de ella, según las reglas de una justicia altísima e inaccesible a la inteligencia humana. Insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos (Rom 11,33)[133].

130. *Dos libros a Simpliciano* I,2,2: *OSA* IX, 83.
131. *Ib.* I,2,13: *OSA* IX, 101.
132. *Ib.* I,2,6: *OSA* IX, 91.
133. *Ib.* I,2,16: *OSA* IX, 107.

La predestinación de Cristo es el ejemplo y el modelo de nuestra predestinación, lo mismo que «la gracia que elevó a Cristo hombre es el ejemplar de nuestra gracia y la fuente de toda gracia»[134]:

> «El más esclarecido ejemplar de la predestinación y de la gracia es el mismo Salvador del mundo, mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús; porque para llegar a serlo, ¿con qué méritos anteriores suyos, ya de obras, ya de fe, pudo contar la naturaleza humana, que en él reside? [...]. Aquella naturaleza humana que en una unidad de persona fue asumida por el Verbo, coeterno al Padre, ¿cómo mereció llegar a ser Hijo unigénito de Dios?»[135].

Sin embargo, Agustín afirma que no hay predestinación al mal, ya que el mal procede siempre del fallo de la libertad humana. Pero lo cierto es que, si todos reciben gracias, sólo aquellos a los que Dios discierne y elige reciben la gracia de la predestinación final. Este fallo en su pensamiento dará paso a continuación a interpretaciones exageradas. Pero para el propio Agustín no es arbitraria la no-predestinación de algunos: hay razones en Dios que nosotros no conocemos en este mundo, pero que conoceremos en la vida futura. ¿Será esto quizás una señal de que albergaba alguna duda secreta, o inconsciente, sobre la exactitud de su interpretación?[136].

Por otra parte, el contexto mental en que reflexionaba Agustín era el de una «masa salida de Adán, destinada a la condenación» (*massa damnata*), en oposición al pequeño número de los elegidos. La humanidad está globalmente perdida, prescindiendo de cuál pueda ser la actitud personal de cada hombre ante el ofrecimiento de la salvación, y la Iglesia es un jardín cerrado con un número fijo y predestinado de justos: «Aquel número de justos que, según sus designios son llamados y de los cuales se dijo: "El Señor conoce a los que son suyos" (2 Tim 2, 19), ese número es el jardín cerrado, la fuente sellada, el pozo de agua viva»[137]. Este horizonte pesará sobre la conciencia cristiana en Occidente, aun cuando la Iglesia no canonizó jamás esta doctrina.

El obispo de Hipona tiene ciertamente razón en afirmar la prioridad absoluta y por tanto eterna de la iniciativa divina y de la gracia. Pero se dejó atrapar en conceptos demasiado antropomórficos al pensar en la eternidad y la causalidad divinas. La eternidad no es el tiempo. Pero Agustín cae en una representación temporal de la eternidad que lleva a situar el acto de Dios y el acto del hombre en el mismo plano, según el orden del antes y el después. Esto resulta extraño, ya que el mismo Agustín mostró que tenía una concepción muy elaborada de la eternidad que trasciende el tiempo. Por tanto, el decreto de predestinación no debe ponerse en un antes del tiempo. La eternidad «envuelve al tiempo y es contemporánea de todos los instantes y del desarrollo del tiempo. La gracia es a la vez trascendente a la acción humana, en cuanto que es eterna y contemporánea de cada acción humana. No está delante ni detrás de ella, sino presente y operante en el desarrollo del tiempo. Por tanto, no es algo irrevocable o cerrado sobre sí mismo,

134. P. AGAËSSE, *o. c.*, 109. Esta sección se inspira en este autor.
135. *Predestinación de los santos* 15,30: *OSA* VI, 533.
136. Cf. *Enquiridion* 24,94-27,103: *OSA* VI, 515-521; *Don de la perseverancia* 21,55: *OSA* VI, 647.
137. *Siete libros sobre el bautismo* V,27,38: *OSA* XXXII, 613

como si Dios hubiera fijado una vez por todas su designio, como si estuviera encadenado por un pasado irrevocable»[138].

Por otra parte, san Agustín, que sostiene en otros lugares que la gracia y la libertad no están en el mismo plano de la acción y que la primera suscita a la segunda, corre aquí el riesgo de absorber la libertad en la gracia, quedándose sólo con la causalidad divina. Es cierto que la libertad no es causa de la gracia, pero el libre albedrío tiene que intervenir para que se realice la acción buena. Dios no nos santifica por un acto que sea solamente suyo. Si no, el hombre sería más libre cuando rechaza que cuando consiente.

## 4. Las decisiones eclesiales contra Pelagio (411-418)

**Indicaciones bibliográficas**: véase p. 156-157

A propósito de la gracia volvemos a encontrarnos con las intervenciones eclesiales que antes hemos visto a propósito del pecado original[139]. En los años 411-418 las posiciones de la Iglesia se expresaron en tres ocasiones: en el sínodo de Cartago del 411, en el de Dióspolis del 415 y en el concilio de Cartago del 418. Estas tres asambleas fijaron el punto de vista oficial de la Iglesia sobre la doctrina de la gracia.

### *El sínodo de Cartago del 411*

Las principales acusaciones dirigidas por este sínodo contra el pelagiano Celestio[140] no se referían formalmente a la gracia, pero iban contra unas tesis que la ponían en cuestión en sus aspectos esenciales: Cristo, lo mismo que Adán, no influyó en la humanidad más que por su ejemplo; en consecuencia, los ritos sacramentales pierden su alcance efectivo; además, Celestio no concedía un valor justificativo más que a la posible impecabilidad de cada hombre. Estas tesis fueron rechazadas formalmente.

### *El sínodo de Dióspolis (415)*

El sínodo del 415, celebrado en Dióspolis cerca de Jerusalén, fue convocado sobre la base de un libelo antipelagiano[141] y planteó unas preguntas concretas a Pelagio. Sus respuestas le valieron la absolución, pero Agustín las juzgó demasiado evasivas[142]. Las explicaciones pedidas a Pelagio pusieron en evidencia el estado de la discusión sobre la comprensión de la gracia en el clima pelagiano y agustiniano. Se referían en particular a las proposiciones siguientes: «La gracia

138. P. Agaësse, *o. c.*. 113. Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd .3, Kap. 14, *Erwählung und Geschichte*, Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen, 473-567.
139. Cf. *supra*, 122-126 y 139-143.
140. Se expusieron ya estas acusaciones a propósito del pecado original, *supra*, 157-158.
141. Sobre el sínodo de Dióspolis, el año 415, cf. O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, *o. c.*, apéndice 3, 300-301.
142. *Ib.*, Apéndice 2, 295-299. Agustín nos informa del protocolo de preguntas hechas a Pelagio en su libro *Actas del proceso contra Pelagio (De gestis Pelagii)*: *OSA* IX 683-779.

de Dios y su ayuda no se dan para cada acto humano, sino que están presentes en el ejercicio del libre albedrío, en la ley y la doctrina»[143]. Además, la gracia no se da gratuitamente, sino como consecuencia de un mérito. Entonces, tener la gracia depende de la voluntad del hombre[144]. Si así no fuera, cuando uno sucumbe al pecado, no sería responsable el hombre, sino Dios[145], y se suprimiría luego toda la diversidad de las gracias, que con tanta claridad afirma san Pablo[146]. Finalmente, la necesidad de la gracia anularía el libre albedrío: «No hay ya libre albedrío si éste necesita el socorro de Dios, siendo así que cada uno dispone en su propia voluntad de medios para hacer o no hacer alguna cosa»[147]. El tenor de estas aclaraciones pedidas a Pelagio ayuda a comprender mejor el sentido de las decisiones de Cartago del año 418.

*El concilio de Cartago (418)*

El concilio de Cartago del año 418 abrió un capítulo totalmente nuevo en la historia de la teología de la gracia. En efecto, los cánones 3, 4 y 5 excluyen los tres sentidos pelagianos de la gracia y precisan la naturaleza y el sentido de esta gracia cristiana «por la que somos justificados»:

> «Quienquiera dijere que la gracia de Dios, por la que se justifica el hombre por medio de Nuestro Señor Jesucristo, solamente vale para la remisión de los pecados que ya se han cometido, pero no de ayuda para no cometerlos, sea anatema (can. 3)
>
> Igualmente, quien dijere que la misma gracia de Dios por Jesucristo Señor nuestro sólo nos ayuda para no pecar en cuanto por ella se nos revela y se nos abre la inteligencia de los preceptos para saber qué debemos desear, qué evitar, pero que por ella no se nos da que amemos también y podamos hacer lo que hemos conocido debe hacerse, sea anatema (can. 4).
>
> Quienquiera dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir por la gracia lo que se nos manda hacer por el libre albedrío, como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos, no ciertamente con facilidad, pero pudiéramos al menos cumplir los divinos mandamientos, sea anatema (can. 5)»[148].

Así pues, hay que considerar como insuficientes tres sentidos: la gracia no se reduce al perdón de los pecados pasados, ni a una revelación que nos dice lo que tenemos que hacer, ni a una ayuda para cumplir la ley más fácilmente. En el aspecto positivo, el concilio define que la gracia es también una ayuda (*adjutorium*) para no hacer el mal, comprendida como amor en el cumplimiento del bien conocido. Sin esta ayuda, que se inserta en la voluntad, «para que queramos obrar», el hombre no puede observar los preceptos divinos.

Esta definición de la necesidad de la gracia fue recogida también por el concilio para desechar toda pretensión de impecabilidad en los santos del Antiguo y

143. Dióspolis 21: WERMELINGER, *o. c.*, 297
144. *Ib.* 22 y 29: WERMELINGER, *o. c.*, 297-299.
145. *Ib.* 23: WERMELINGER, *o. c.*, 298.
146. *Ib.* 24: WERMELINGER, *o. c.*, 298.
147. *Ib.* 27: WERMELINGER, *o. c.*, 299.
148. *DzS* 225-227: *MI* 40s.

del Nuevo Testamento. Esta perspectiva está en relación con la petición del Padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas», por la que rezamos en este sentido de verdad, y no sólo por humildad. Del mismo modo, el concilio expresó la posición original de Agustín sobre la validez y la necesidad del rito bautismal «para el perdón de los pecados», en referencia a la «necesidad de la gracia» y a la validez de la oración en la recepción de la ayuda de Dios para evitar el mal[149]. De esta estrecha conexión que se estableció durante la polémica pelagiana entre la gracia y la oración nació el principio: «la ley de la oración establece la ley de la fe» (*lex orandi, lex credendi*)[150]. El concilio apoya sus decisiones en un gran número de textos de la Escritura[151].

### *La Tractoria del papa Zósimo (418)*

La *Tractoria* del papa Zósimo (418), según los tres fragmentos de que disponemos, no hace más que repetir dos elementos: el renacimiento espiritual en Cristo es el que da la verdadera libertad (fr. 1); es necesario pedir en la oración la ayuda de la gracia para obrar y para pensar (fr. 2), ayuda por la que todo debe referirse siempre a Dios (fr. 3)[152].

Si el sínodo de Cartago del 411 no nos ha dejado referencias bíblicas, las intervenciones sucesivas del sínodo de Dióspolis del 515, del sínodo de Cartago del 418 y la *Tractoria* del papa Zósimo nos ofrecen un *dossier* de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que sitúan adecuadamente el marco de la polémica pelagiana sobre la gracia, así como la orientación que tomó la Iglesia:

– Ningún hombre está sin pecado a los ojos de Dios («No me lleves a juicio, pues nadie es inocente ante ti»: Sal 143,2; «No hay hombre que no peque»: 1 Re 8,46; «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y la verdad no está en nosotros»: 1 Jn 1,8; cf. 1 Jn 1,9).

– La gracia no es solamente la ayuda de la ley, de la que hablan las Escrituras; es también caridad que viene de Dios (Is 8,20; Sal 93,10; 1 Cor 8,1; 1 Jn 4,7).

– Su necesidad es de tal categoría que, sin ella, sería inútil todo esfuerzo del hombre (Sal 126,1; Rom 9,16; «Sin mí no podéis hacer nada»: Jn 15,5).

– La gracia colabora con el hombre («Por la gracia de Dios soy lo que soy»: 1 Cor 15,10), haciendo que se haga partícipe de la naturaleza divina (2 Pe 1,4).

– Por «gracia» se entiende la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor («¡Desdichado de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo, que es portador de muerte? ¡Tendré que agradecérselo a Dios, por medio de Jesucristo, nuestro Señor!»: Rom 7,24; 1 Cor 15,10). Es Jesucristo el que devuelve al hombre su condición de ser libre (Jn 8,36).

149. Se subraya esta posición por el hecho de que el canon 6 del año 418 apela a 1 Jn 1,8: *DzS* 228: *MI* 41.

150. *Indiculus* de Celestino, cap. 8 (por el 431): «la ley de la oración establezca la ley de la fe»: *DzS* 246: *MI* 52. Sobre el sentido de este proverbio, cf. K. FEDERER, *Liturgie und Glaube*, Herder, Freiburg i. Br., 1950.

151. Para el examen detallado de estos cánones, sus posibles fuentes y las variantes de los textos bíblicos utilizados, cf. O. WERMELINGER, *o. c.*, 169-194.

152. Cf. O. WERMELINGER, *o. c.*, apéndice V, 307-308; *Das Pelagiuddossier in der "Tractoria" des Zosimus*: ZPhTh 26 (1979) 336-338.

# III. LA TEOLOGÍA POST-AGUSTINIANA DE LA GRACIA DESDE LA MUERTE DE AGUSTÍN (430) HASTA EL FINAL DE LA EDAD MEDIA

## 1. EN EL SURCO DE SAN AGUSTÍN

### *Entre los teólogos de las Galias*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: C. TIBILETTI, *Giovanni Cassiano. Formazione e dottrina*: Augustinianum 17 (1977) 355-380; *Libero arbitrio e grazia in Fausto di Riez*: Ib. 19 (1979) 259-285; *Fausto di Riez nei giudizi della critica*: Ib. 21 (1981) 567-587; *Valeriano di Cimiez e la teologia dei maestri provenzali*: Ib. 22 (1982) 513-532; *La teologia della grazia in Giuliano Pomerio. Alle origini del agostinismo provenzale*: Ib. 25 (1985) 489-506; *Rassegna di studi sui "semipelagiani"*: Ib. 25 (1985) 507-522; *Polemiche in Africa contro i teologi provenzali*: Ib. 26 (1986) 499-517; *Tertulliano, Lerino e la teologia provenzale*: Ib. 30 (1990) 45-61.

Los teólogos de las Galias, Juan Casiano, Juliano Pomerio, Valeriano de Cimiez, Fausto de Riez, etc., pusieron de manifiesto en la dialéctica de la gracia el papel de la libertad humana para recuperar la salvación perdida, oponiéndose a las tendencias predestinacionistas. En este contexto fue donde empezó a desarrollarse una reflexión articulada sobre la «gracia que cura» (*gratia sanans*) a la naturaleza humana. El conocimiento de estos autores, estudiados no ya bajo la óptica de un prejuicio anti-agustiniano y de tendencia semipelagiana, ha progresado notablemente gracias a los estudios de Carlo Tibiletti.

Fausto de Riez (por el 408-409), en sus dos libros *Sobre la gracia*, mostró en profundidad cómo la naturaleza humana ha quedado debilitada y sin fuerzas, de forma parecida al comerciante del evangelio atacado por los bandidos en el camino de Jericó, o como aquellos que salen de una larga enfermedad[153]. Comprendía este estado de enfermedad como un debilitamiento de las fuerzas de la voluntad del hombre, no como pérdida de las mismas. Quizás fue él la fuente directa de esta precisión que encontramos también después de él: «Se hace que desaparezca el libre albedrío por las dos partes: o bien afirmando que permanece íntegro sin recibir herida alguna, o bien diciendo que ha desaparecido por completo»[154].

### *La teología de la gracia de tendencia predestinacionista*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. T. LIENHARD, *The Earliest Florilegia of Augustine*: Augustinian Studies 8 (1977) 21-31.– M. CAPPUYNS, *Le premier représentant de l'augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine*: RTAM 1 (1929) 326-335.

Inmediatamente después de la muerte del obispo de Hipona, en los años 431-435, se discutió la cuestión del predestinacionismo en un clima de violencia inaudita. Se compusieron florilegios de los escritos de Agustín, sobre todo de sus

153. FAUSTO DE RIEZ, *De gratia* I,8: *CSEL* 21, 24.
154. *Ib*, I,1: *CSEL* 21, 7.

escritos posteriores al 426, acusándolo de ser el padre de una nueva herejía, el predestinacionismo, en el sentido de que Dios predestinaría al paraíso o al infierno, ya que predestinaría al bien o al mal dando su gracia con mayor o menor generosidad. Se le imputaban todas las consecuencias que podían sacarse de un principio semejante, y en particular, se decía que, en su lógica, Dios sería el autor del mal y que el hombre estaría privado de toda responsabilidad, tanto en el bien como en el mal.

A estas acusaciones, procedentes de los ambientes de las Galias, replicaron Próspero de Aquitania[155], en sus *Respuestas* en favor de Agustín[156], y el papa Celestino I, en su carta a los obispos de las Galias, a la que se añadió desde muy pronto el *Indiculus*[157]. Bajo la discusión de las relaciones entre el obrar divino y el libre albedrío del hombre, estaba naturalmente en juego la cuestión del pecado de origen y su influencia sobre el libre albedrío, cambiado a un estado peor (*in deterius commutatum*), según la óptica agustiniana. Se condenó el predestinacionismo y, al mismo tiempo, se justificó a Agustín de semejante acusación. Se invocó regularmente desde entonces la autoridad de Agustín y los obispos de Roma defendieron expresamente su pensamiento como ortodoxo, a propósito de la relación que existe entre el obrar humano y el libre albedrío del hombre. Ya hemos visto anteriormente cómo el papa Hormisdas remitió, un siglo más tarde, al obispo Possesor a la lectura de las obras de Agustín y de Próspero de Aquitania[158].

### *El segundo concilio de Orange (529)*

El segundo concilio de Orange, del año 529[159], publicó a propósito de la gracia unos cánones que recogen casi los mismos textos de la Escritura que los utilizados por el concilio de Cartago del 481, y que repiten casi al pie de la letra su doctrina, inspirada palpablemente en san Agustín[160]. Se piensa generalmente que Orange consagró en la Iglesia un agustinismo moderado.

El concilio centró su atención en el papel de la gracia «preveniente», es decir, la que interviene antes de la justificación y que es necesaria después del pecado original: es anterior a cualquier esfuerzo del hombre. Es ella la que suscita la oración (can. 3) y la que cambia la voluntad del hombre para su conversión (can. 4). En una palabra, el comienzo de la fe (*initium fidei*) procede totalmente de Dios:

> «Si alguno dice que está naturalmente en nosotros lo mismo el aumento que el inicio de la fe y hasta el afecto de credulidad por el que creemos en Aquel que justifica al impío y que llegamos a la regeneración del sagrado bautismo, no por don

155. El libro de *Sententiae excerptae ex operibus Augustini* de Próspero de Aquitania constituyó el primer *dossier* en favor de Agustín.

156. Éste es, entre otros, el sentido de los *Capitula Gallorum* (*PL* 51, 155-174), *Vincentiarum* (*PL* 51,176-186) y de los *Excerpta Genuensium* (*PL* 51, 187-202), escritos en los años 431-434. Cf. V. GROSSI, *Il termine «praedestinatio»*, art. cit., 27-64.

157. CELESTINO I, *Epistula* 21 del 431: *PL*50, 528-537; *Indiculus* o *Capitula Coelestini*: *DzS* 238-249: *MI* 49-54.

158. Cf. *supra*, 163.

159. Sobre la reunión de este concilio, cf. *supra*, 163-165.

160. *DzS* 373-395: *MI* 69-75. En *DzS* 396-397: *FC* 546-547, se encuentra la conclusión redactada por Cesáreo de Arles.

de la gracia –es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que corrige nuestra voluntad de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad–, se muestra enemigo de los dogmas apostólicos»[161].

Esta prioridad de la gracia se mantiene en el acto de la justificación: es la gracia la que «repara al libre albedrío» (can 13), la que libera (can. 14), la que da la justicia de Cristo (can. 21). Se la encuentra de nuevo en el progreso ulterior de los justos, ya que es necesaria para vivir en la justicia (can. 9), para perseverar (can. 10), para amar a Dios (can. 25).

En efecto, la gracia de Dios, necesaria ya para que el libre albedrío de Adán inocente pudiera cumplir y ejercer el bien, se hace doblemente necesaria para los herederos de Adán. Puesto que han caído bajo el dominio de la concupiscencia, no solamente su libre albedrío ha perdido su poder de «co-operar» con la gracia, sino que deben afrontar además el obstáculo de la concupiscencia. Es la gracia de Cristo la que libera de semejante impotencia (es decir, de la «atadura original») y permite producir un bien digno de la eternidad. Esta posición antropológica de Agustín queda recogida frecuentemente en los documentos sinodales y en las intervenciones de la Sede apostólica, por ejemplo en la carta del papa Bonifacio II a Cesáreo de Arles[162].

Pero la conclusión añadida a los documentos de Orange por el mismo Cesáreo pone también de relieve la cooperación humana después de la conversión y rechaza formalmente la doctrina de la predestinación a la condenación (*reprobatio*):

> «También creemos según la fe católica que, después de recibida por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quieran fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma. Que algunos, empero, hayan sido predestinados por el poder divino para el mal, no sólo no lo creemos, sino que si hubiere quienes tamaño mal se atrevan a creer, con toda detestación pronunciamos anatema contra ellos»[163].

La prioridad absoluta de la gracia, claramente afirmada dentro del más puro espíritu de Agustín contra toda tentación «semipelagiana», no le quita nada a la necesaria cooperación del libre albedrío humano. La condenación de la predestinación al mal se opone a ciertas interpretaciones unilaterales, que se consideran por otra parte ilegítimas, de las tesis del obispo de Hipona sobre este tema[164].

Encontramos en Orange, a la hora de citar la sagrada Escritura, los textos comentados por Agustín para establecer la necesidad de la gracia: «La voluntad es preparada por el Señor» (Prov 8,35); «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (1 Cor 4,7); «Por la gracia de Dios soy lo que soy» (1 Cor 15,10); «No presumi-

161. *DzS* 375: *MI* 70.
162. *Epistula «Per filium nostrum»* (enero 531): *DzS* 398.
163. *DzS* 397: *MI* 74-75.
164. La Iglesia consideró a Agustín como autor católico, por encima de las difíciles cuestiones con que se enfrentó y en las que el magisterio no se comprometió ni para apoyarle ni para condenarle. Se encuentra ya esta actitud en el *Indiculus* del papa Celestino (431), cap. 10: «En cuanto a las partes más profundas y difíciles de las cuestiones que ocurren y que más largamente trataron quienes resistieron a los herejes, así como no nos atrevemos a despreciarlas, tampoco nos parece necesario alegarlas»: *DzS* 249: *MI* 53.

mos de poder pensar algo por nosotros mismos; si algo podemos, a Dios se lo debemos» (2 Cor 3,5); «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5); «Nadie puede aceptarme, si el Padre, que me envió, no se lo concede» (Jn 6,44).

## 2. La alta Edad Media: reviviscencias predestinacionistas

**Indicaciones bibliográficas**: J. Gottschick, *Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters:* ZKG 22 (1901) 378-483; 23 (1902) 35-67, 191-222, 321-375; 24 (1903) 15-45, 198-231.– J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1934.– J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, Herder, Freiburg 1942-1951.– C. H. Carlos, *Justification in Earlier Medieval Theology*, The Hage 1975.

En el siglo IX, Gotescalco (por el 808-867), monje de la abadía de Orbais, volvió a proponer la doctrina de la doble predestinación al bien y al mal, afirmando que Cristo no ha muerto por todos. Esto dio ocasión a la reunión de los concilios de Maguncia (848) y de Quiersy (mayo 853), dirigido este último por Hincmaro de Reims. Como no se aplacaron los debates y algunos sospechaban que era herética la doctrina de Hincmaro, se convocó un nuevo concilio en Valence (enero 855), por orden del emperador Lotario (817-855). En lo esencial, estos concilios rechazaron la doble predestinación y repitieron la doctrina tradicional del libre albedrío liberado por la gracia de Cristo[165].

Una vez más, estos concilios se sirven de las palabras de Agustín; por ejemplo Quiersy: «La libertad del albedrío (*libertatem arbitrii*) la perdimos en el primer hombre»[166]; o hacen referencia a su pensamiento. Cuando el concilio de Valence quiere condenar la doble predestinación, declara que es preciso escuchar antes y aceptar todo lo que habían escrito sobre el tema los diversos autores cristianos, entre ellos Agustín:

> «Sin vacilación alguna prestamos reverentemente oído y sometemos obedientemente nuestro entendimiento a los doctores que piadosa y rectamente trataron las palabras de la piedad y que juntamente fueron expositores luminosísimos de la sagrada Escritura, esto es, a Cipriano, Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Agustín y a los demás que descansan en la piedad católica (can. 1)»[167].

## 3. La teología escolástica de la gracia

### *Hugo de San Víctor y su escuela*

**Indicaciones bibliográficas**: J. Châtillon, *De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus. Chronique d'histoire littéraire et doctrinal de l'école de Saint-Victor*; § II, *Hugues de Saint-Victor*: Revue du Moyen Age latin 8 (1952) 147-

165. Para el concilio de Quiersy, cf. *DzS* 621-624: *MI* 115-116; para el concilio de Valence: *DzS* 625-633: *MI* 116-117.
166. Nº 2, *DzS* 622: *MI* 116.
167. *DzS* 625: *MI* 117.

162.– A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Desclée, Paris 1963-1965, 2 vols.

La teología escolástica conoció dos orientaciones principales en su consideración de la gracia. La primera fue la orientación platónico-agustiniana, cultivada sobre todo por la escuela de los Victorinos, del monasterio de San Víctor de París. Hugo de San Víctor (por el 1096-1141), que fue su principal representante, recibió el apodo de «segundo Agustín» (*alter Augustinus*). La teología y la mística encontraron en él uno de los grandes representantes de la tradición agustiniana y de la *Jerarquía celestial* de Dionisio Areopagita. En su concepción de la mística, efecto de la gracia, y de la finalidad del estudio, que no es la ciencia en cuanto tal, sino la caridad, se encuentran los principales elementos de la inspiración agustiniana sobre la gracia.

La tradición «agustiniana» de los Victorinos prosiguió especialmente en la teología afectiva de la escuela franciscana de san Buenaventura, de los teólogos de los Ermitaños de san Agustín y en la que se llamó la «devoción moderna». De movimiento espiritual que era al principio, la *devotio moderna* entró en el cuadro teológico gracias a Gerson, para quien la ciencia cristiana no se aprende por medio de silogismos o de la sofística, sino que es obra de la fe, de la esperanza y de la caridad[168]. En este ambiente, la teología de la gracia de inspiración agustiniana se convierte en una espiritualidad propia, contribuyendo notablemente a reducir las distancias entre la teología académica y la piedad cristiana del pueblo de Dios.

La teología franciscana (Alejandro de Hales, Buenaventura, Duns Escoto), ligada a Juan Casiano y a Juan Crisóstomo, comenzará a hablar de un mérito *de congruo*[169], haciendo referencia a un movimiento inicial hacia la virtud, que pueden practicar también los no bautizados. Además, Alejandro de Hales identifica la gracia «preveniente» con la «asistencia general» de Dios, en el marco del pecado original comprendido como la «pérdida de la justicia original» y de los dones preternaturales concedidos a Adán.

La literatura relacionada con san Agustín, y en no poca medida la literatura pseudoagustiniana, trasmitieron muchos elementos próximos al lenguaje de la Escritura y de la doctrina de los Padres de la Iglesia (como la necesidad de la economía redentora, una justicia que supera el sentido jurídico, la «satisfacción como amor», etc.)[170].

### *Una temática de la gracia: santo Tomás de Aquino*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1944.– M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, PUG, Roma 1947.– H. LAIS, *Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der* Summa contra Gentiles *und der Kommentar des Franziskus Syl-*

168. Juan Charlier (1363-1429), nacido en Gerson-le-Barby, escribió un libro *De consolatione theologiae* y varias obras místicas.

169. Se hablará del mérito *de congruo*, con sus ambigüedades, *infra*, 264.

170. Estos elementos han sido recogidos por J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du Moyen Age*, o. c., 53-60; 206-213; 303-308; 459-463.

*vestris von Ferrar*, K. Zink, München 1951.– O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, M. Grünewald Verlag, Mainz 1967.

La otra orientación es la aristotélico-tomista. Se encargó de sistematizar la doctrina de la gracia, desarrollando una conceptualidad precisa, expresada por un cierto número de términos asociados para formar una serie de parejas, distintas unas de otras: «gracia sanante» y «gracia elevante»; «gracia habitual» y «gracia actual»; «gracia increada» y «gracia creada».

Una vez admitido que el fin último del hombre reside en la bienaventuranza de la visión de Dios dada a los resucitados y que el pecado de Adán no cambió esta vocación sobrenatural del hombre, este último se presenta doblemente desamparado para alcanzar su fin. Tiene necesidad de una gracia que cure (*gratia sanans*) su naturaleza herida por el pecado, y de una gracia que lo eleve por encima de su propia naturaleza para que pueda entrar en comunión con Dios (*gratia elevans*), que es su fin. La doctrina de la gracia sanante corresponde a la impotencia del hombre caído para hacer el bien, diagnosticada por Agustín. Esta gracia es propiamente hablando la gracia de la justificación del hombre pecador (*gratia justificationis*), o gracia que hace al hombre agradable a Dios (*gratia gratum faciens*), o también gracia santificante. Sin esta gracia el hombre no es capaz de llevar una conducta plenamente moral. Más optimista que Agustín, Tomás opina que el hombre caído tiene fuerzas suficientes para realizar bienes particulares dentro del orden de su vida personal y social: trabajar, comer, tener amigos, servir a la ciudad[171]. Pero este hombre no puede amar a Dios por encima de todo ni resistir mucho tiempo a las tentaciones más graves.

Pero la gracia de Dios tiene que ser también necesariamente elevante, ya que la vida eterna supera las posibilidades de la naturaleza humana. Se necesita por tanto un «don habitual por el cual la naturaleza caída sea restaurada y, así restaurada, sea capaz de hacer obras meritorias de vida eterna, que exceden las posibilidades de la naturaleza»[172].

Otra consideración de la realidad de la gracia distingue entre gracia actual y gracia habitual. La ayuda de Dios que pone al sujeto humano en movimiento (*auxilium Dei moventis*)[173], o gracia actual, es una ayuda temporal de Dios en una situación concreta: por ejemplo, la gracia preveniente que orienta al no bautizado o al pecador hacia la justificación, o el movimiento interior que inspira la realización de una buena acción. La gracia habitual (o *habitus* de gracia) es otro nombre de la gracia santificante. Como indica su nombre, significa la situación estable del hombre justificado que vive en comunión con Dios. Esta gracia es la participación del alma en la vida trinitaria y le permite ejercer las virtudes de fe, de esperanza y de caridad. El sujeto de las virtudes teologales recibe con este *habitus* de la gracia una cualidad permanente que, en el pensamiento escolástico es del orden de los «accidentes», como «gracia creada» que trasforma al hombre. La te-

171. *STh* I-II, q.109, a.2 y 5
172. *Ib*., q.109, a.9: trad. BAC, VI, 695
173. *Ib*.

ología posterior profundizará en el tema de la presencia de Dios en el alma del hombre, o inhabitación, como efecto de la gracia.

Esta reflexión conduce a una tercera consideración que distingue entre gracia creada y gracia increada. Santo Tomás construye sobre todo una teología de la gracia creada en la que se recapitulan todos los beneficios y dones de Dios que trasforman al hombre para capacitarlo a entrar en comunión con Dios mismo. En este sentido la gracia de Dios es una realidad: «Al decir que el hombre tiene la gracia de Dios, afirmamos que hay en él algo sobrenatural que proviene de Dios»[174]. Pero esta gracia creada es inseparable de la gracia increada, es decir de la presencia favorable de Dios y del don del amor que él hace de sí mismo comunicándose a su criatura. Se plantea aquí la cuestión especulativa de la formalidad de la participación creada del alma humana en la naturaleza divina. Según los diversos contextos, santo Tomás hace intervenir a la causa formal, es decir a la causa que asimila el efecto que produce a lo que ella misma es (contexto de la visión beatífica), o a la causa eficiente que produce una forma creada distinta de sí misma y permite la comunión (contexto de la gracia). La teología de santo Tomás sobre la gracia increada se desarrolla en su exposición de las misiones trinitarias del Hijo que se encarna y del Espíritu Santo que viene a habitar en el alma de los justos.

Santo Tomás distingue igualmente entre la gracia que hace agradable a Dios (*gratia gratum faciens*) y la gracia dada gratuitamente (*gratia gratis data*), por la que un hombre puede cooperar a que otro hombre vuelva a Dios; entre la gracia operante y la gracia cooperante; entre la gracia preveniente y la gracia consecuente[175]; entre la «predestinación a la gracia» y la «predestinación a la gloria». Estas distinciones no deben hacernos olvidar nunca que la gracia es ante todo benevolencia amorosa de Dios con el hombre y por tanto una entidad de relación. Es precisamente en este sentido como santo Tomás desarrolla su teología. Pero la serie de las categorías de la gracia ha podido dar origen a una cierta cosificación o multiplicación numérica de «las» gracias, siendo así que no pretende otra cosa más que llamar la atención sobre los diferentes aspectos de una sola y misma gracia.

Santo Tomás propone igualmente una doctrina de la justificación del impío sumamente elaborada y que servirá de referencia al concilio de Trento. La presenta primero según el itinerario que conduce al pecador a la justicia, itinerario constantemente inscrito en la prioridad de la gracia, pero que deja además sitio a la respuesta del libre albedrío. La analiza a continuación en su instante, ya que «la justificación del pecador la hace Dios instantáneamente»[176]. Esto quiere decir que al final del itinerario de la preparación se produce una trasformación en el ser del pecador que se convierte en justo. Esta trasformación se basa en el presupuesto mutuo del don de Dios y de la respuesta libre del hombre; en un mismo movimiento éste recibe la caridad infusa de Dios, mientras que detesta el pecado para volverse a Dios en el amor. El amor de Dios al hombre se convierte en amor del hombre a Dios.

174. *Ib.* I-II, q.110, a.1: trad. BAC VI, 737
175. *Ib*, I-II, q.111, a.1,2 y 3.
176. *Ib.* I-II, q.113, a.7: trad. BAC VI, 868.

CAPÍTULO VI

# Gracia y justificación: desde el Concilio de Trento hasta la Época Contemporánea

por V. GROSSI y B. SESBOÜÉ

El desarrollo de la doctrina de la gracia en los tiempos modernos y hasta nuestros días se ha llevado a cabo a través de varias etapas: el lugar que ocupó la influencia agustiniana en la escolástica tardía sobre la lectura luterana de la justificación; la valoración de la doctrina de la justificación por obra de los Reformadores, que la convirtieron en el punto central de la dogmática cristiana dentro del marco de una antropología en parte nueva; el decreto principal del concilio de Trento sobre la justificación; las controversias sobre la gracia que ocuparon a la teología después de este concilio, particularmente las reacciones contra las doctrinas de Bayo y de Jansenio y la controversia llamada *De auxiliis* (sobre el socorro divino). Al final tocaremos ciertas connotaciones más contemporáneas de la doctrina de la gracia[1],

## I. DESDE EL AGUSTINISMO DEL FINAL DE LA EDAD MEDIA HASTA LA REFORMA

### 1. EL PAPEL DE AGUSTÍN EN LA ESCOLÁSTICA TARDÍA

*La experiencia religiosa en la teología*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. A. OBERMAN, *Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri - Initia Reformationis*, en H. A. OBERMAN (ed.). *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Brill, Leiden 1974, 40-88, sobre todo 69-85; *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, J. C. B. MOHR, Tübingen 1977.– F. STEGMÜLLER, *"Gratia sanans". Zum Schicksal des Augustinismus in der Salmantizenserschule*, en M. GRABMANN - J. MAUSBACH (eds.), *Aurelius Augustinus. Die Festschrift der Görreselschaft zum 1500 Todestag des*

1. La cuestión de las relaciones entre la naturaleza y lo sobrenatural, vinculada con la doctrina de la gracia, se expondrá en el siguiente capítulo, *infra*, 282-308.

*heiligen Augustinus*, J. P. Bachem, Köln 1930, 395-409.– D. TRAPPA, *Augustinian Theology of the fourteenth Century. Notes on Editions, marginalia, opinions and booklore*: Augustiniana 6 (1956) 146-274.– A. ZUMKELLER, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Ugolin von Orvieto und Martin Luthers Kritik an Aristoteles*: ARG 54 (1963) 15-37; *Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre*: Analecta Augustiniana 27 (1964) 167-262.- M. SCHRAMA, *Gabriel Biel et son entourage. "Via moderna et devotio moderna"*: Nederlands Archief voor Kerkeschiedenis 61 (1981) 154-184.– D. CURTIS STEINMETZ, *Luther and Staupitz. An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation*, Duke University Press, Durham 1980.

En el período de la escolástica tardía se utilizaron los escritos de Agustín según dos líneas de lectura en la cuestión debatida en la Edad Media sobre los dos fines del hombre: una de ellas, apoyándose en el deseo innato de Dios, desarrolló una estrecha relación entre Dios y el hombre; la otra, privilegiando la conceptualidad por encima del análisis del deseo, desarrolló una antropología que distinguía entre lo que es natural al hombre y el carácter gratuito de la gracia que se le da.

La primera orientación, la del deseo innato de Dios, privilegió el método teológico de la experiencia religiosa que, después de haber sido la característica de la «devoción moderna» y de la «vía moderna», fue practicado especialmente por Lutero, Bayo y Jansenio. Los estudios de H. A. Oberman han mostrado cómo en el marco de la universidad de Tubinga, fundada en 1427, la *devotio moderna* se unió con la *via moderna*, para formar una síntesis de teología académica y de vivencia cristiana que se difundió luego por los principales centros europeos[2], aun cuando seguía predominando, como en Colonia, la corriente tomista.

La *via moderna*, opuesta a la «vía antigua» (*via antiqua*), nació como movimiento académico en el interior del nominalismo de Gabriel Biel (†1495), teólogo también de Tubinga y discípulo de Ockham. Al mismo tiempo profesor en Tubinga y prior de los canónigos de Urach, Biel fue el artífice de una de las síntesis principales entre la *devotio moderna* y la *via moderna*. La originalidad de su teología se debía a su método, que se oponía a una metafísica esencialista y asignaba un papel fundamental a la experiencia, sobre todo en el terreno científico. En el terreno religioso, el impulso de Gabriel Biel hizo pasar a un segundo plano el valor de un pensamiento esencialista, naturalista e institucional, que acabaría siendo rechazado por completo en la teología de la Reforma.

Este método de la experiencia religiosa abría el camino al movimiento reformador. En efecto, la ciencia y la religiosidad se unieron en un único método que pretendía reformar la «sociedad cristiana» y purificar a la teología de los conceptos abstractos; este método daba la espalda a la *via antiqua*, es decir, a la escuela anclada en el realismo, que tenía sus bases sobre todo en Colonia, Lovaina y Heidelberg.

### *La "auctoritas" de Agustín en los siglos XV y XVI*

En la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI, Agustín conoció un momento especialmente glorioso, como autoridad doctrinal de la Iglesia católica.

2. Cf. *supra*, 173-174.

El siglo XVI no solamente ofreció las primeras ediciones impresas de Agustín, sino también el florilegio de Joaquín Westphal[3], redactado con ocasión del debate teológico de entonces. La atención especial al obispo de Hipona se explica también dentro del marco de la afición humanista por la autoridad (*auctoritas*) de los antiguos. Egidio de Viterbo († 1532), por ejemplo, cercano a Marsilio Ficino y a Pico de la Mirándola, subraya la tradición de la *auctoritas* de los «antiguos teólogos», desde Hermes Trismégistos hasta Virgilio y Ovidio, es decir, los «sabios antiguos» (*antiqui sapientes*)[4].

La aposición fundamental de los teólogos agustinianos consistía en negar la distinción entre mística y teología. Esta tendencia se concretaba en la crítica a Aristóteles y a la teología que dependía de él. A continuación Lutero absolutizará esta misma tensión, a nivel de la fe. Naturalmente, la tendencia aristotélico-tomista no adoptaba esta línea. Juan Eck, por ejemplo, atribuyendo la *Carta a Demetríades* a Jerónimo y no a Pelagio, decía: «Muchos filósofos paganos hicieron un buen uso del libre albedrío»[5], afirmación que nada tenía que ver con la tradición agustiniana. La línea teológica de la «vía moderna» y de la «via de Gregorio», como hemos visto[6], habría sido la que se adoptó para la enseñanza académica primero en Wittenberg y luego en Erfurt, centros en los que se formó Lutero teológicamente.

Cuando se inflamó la discusión sobre la fe, los teólogos de Tubinga W. Steinbach († 1519) y J. Staupítz († 1524) apelaron enérgicamente a Agustín. Para Staupitz, Agustín es el intérprete fiel de san Pablo y lo pone en paralelismo con la Biblia: «Unos lo llaman el discípulo de Pablo, otros el heraldo del Evangelio y el verdadero teólogo»[7]. Pone la piedad y la enseñanza en relación con el ministerio pastoral. Su teología se resume en su pequeño tratado *Sobre el cumplimiento de la predestinación eterna*[8], donde comenta estas palabras atribuidas a Agustín: «Si no estás predestinado, haz de modo que lo estés», palabras que querían explicitar el texto de Rom 11,29 («Los dones y la llamada de Dios son irrevocables»). Llamando al obispo de Hipona «nuestro Agustín»[9], Staupitz polemizaba quizás con Jacobo Wimpfling († 1528) que, en 1505, negaba toda conexión entre los agustinianos y san Agustín[10]. Lutero fue espiritual y teológicamente un verdadero discípulo de Staupitz.

Erasmo fue el primer gran autor del siglo XVI que propuso para la Iglesia otra guía teológica. En medio de su fervor por la edición de la obra de Jerónimo, había optado por la teología del ermitaño de Belén con preferencia a san Agustín[11];

3. *Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini*, Ratisbonae 1555.
4. J. W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study im Renaissance Thought*, Brill, Leiden 1968.
5. *Chrysopassus Praedestinationis* (de 1512), cent. 3, cap. 79. Para otros pasajes y autores, cf. H. A. Oberman, *o. c.*, 911-92.
6. Cf. *supra*, 173.
7. En una carta de Scheurl a Lutero: *WA*, Br 1.84,10-26.
8. *Libellus de exsecutione aeternae praedestinationis. Staupitz Werke* (ed. J. K. F. Kannake) I, Postdam 1867, 136-184.
9. *Ib.*, 4,17.
10. Sobre este «pseudo-agustiniano», cf. H. A. Obermann, *o. c.*, 100, n.67.
11. Erasmo, *Epistula ad Leonem X*, del 21 mayo 1515; Allen, *Opus epistolarum*, II,88,292; 86,220s.

pero después de la edición de Agustín por Erasmo (Basilea, 1526-1529), el obispo de Hipona volvió a encontrar su papel de príncipe de los teólogos, hasta el punto de que en su nueva edición de san Jerónimo en 1524, el humanista no compara ya a los dos doctores. En la confrontación entre ellos tenía la intención de soslayar las dificultades provocadas por la antropología luterana naciente. Si Staupitz jura por «nuestro Agustín», Erasmo lo hace por «nuestro Jerónimo», que entretanto se había convertido en patrono de la comunidad de Geert Groote[12].

Por otra parte, no solamente Lutero había desaprobado a Erasmo, sino que había invitado a todos los teólogos a un mayor aprecio por Agustín, ya que estaba en la línea del apóstol Pablo[13]. Le echaba en cara a Erasmo que no había leído el octavo volumen de la edición de Amerbach, a saber la obra antipelagiana de Agustín, que le habría permitido anotar de otra forma su edición del Nuevo Testamento[14].

## 2. La lectura luterana de la justificación

**Indicaciones bibliográficas:** E. Kähler, *Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift* De spiritu et littera, Niemeyer, Halle-Saale 1952.– L. Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* I. *Étude de critique littéraire*, Van Gorcum, Assen 1957.– H. A. Obermann, *Spätscholastik und Reformation* I. *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, EVZ-Verlag, Zürich 1965; II. *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1977, en particular 82-140.– L. Grane, *Augustins "Expositio quarumdam propositionum ex epistola al Romanos» in Luthers Römerbriefvorlesung*: ZThK 69 (1972) 304-330; *"Divus Paulus et S. Augustinus, interpres ejus fidelissimus". Über Luthers Verhältnis zu Augustin*, en G. Ebeling - E. Jüngel - G. Schunack (eds.), *Festschrift für E. Fuchs*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1973, 133-146.

Lutero y Karlstadt, los dos pensadores de la teología de Wittenberg, estaban vinculados a la escuela de Tubinga, que encontraba en Agustín su punto principal de referencia. Fue tan sólo más tarde cuando disminuyó la dependencia de los teólogos de la Reforma respecto a Agustín. Así por ejemplo, Calvino sustituirá el «nuestro Agustín» de Staupitz por la fórmula: «Agustín está totalmente de acuerdo con nosotros»[15].

La doctrina de la justificación por la fe sin las obras es central en la teología de Lutero; es conocido su adagio de que esta doctrina es «el artículo que hace resistir o caer a la Iglesia» (*articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*). Va ligada a la experiencia íntima de Lutero y a su descubrimiento de la doctrina de la *carta a los Romanos* y de la interpretación que daba de ella Agustín en su tratado *Sobre el espíritu y la letra*. Esta doctrina se oponía radicalmente a no pocas prácticas católicas, en particular a las de las indulgencias y los estipendios de misas por los

12. Cf. Allen, *Opus epistolarum* V,466,64. Sobre el problema Jerónimo-Agustín, cf., Ch. Béné, *Érasme et saint Augustin ou l'influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève 1969.
13. *WA* , Br. 1,70,17-19: citado por H. A. Obermann, *o. c.*, 94.
14. Cf. la carta de Lutero a Spalatino en 1516: *WA*, Br.1,70,8-16
15. Juan Calvino, *L'institution chrétienne* III,4

difuntos, que Lutero consideraba como una forma de justificación por las obras y por tanto de pelagianismo. La doctrina luterana de la justificación abría de hecho el camino a una nueva *pietas* cristiana. Basada en la doctrina de san Pablo, se expresaba en una terminología paulino-agustiniana. Porque la antropología de Lutero quería comprender en esta clave la situación del hombre «pecador», que sólo puede justificarse ante Dios por medio de la fe en Jesucristo. Éste, el único justo, puede cubrir la injusticia del hombre (*injustitia hominis*) imputándole su propia justicia. La condición necesaria y suficiente de la justificación es la fe sola, una fe-confianza en la misericordia divina que perdona los pecados. Pero la justificación que así se «imputa» no anula la culpabilidad del hombre, fuente de su injusticia. Esta posición es solidaria de la identificación del pecado original con la concupiscencia, considerada no solamente como inclinación al pecado (*fomes peccati*), sino también como pecado, en correspondencia con la «ley de los miembros» o «ley del pecado», o en otras palabras, la rebelión de la carne contra el espíritu, de la que habla Pablo. El hombre justificado sigue siendo «al mismo tiempo pecador y justo» (*simul justus et peccator*)[16].

Así pues, las obras no contribuyen en nada a la justificación, lo cual no quiere decir que sean inútiles. A pesar de ciertas afirmaciones polémicas y fuera de tono, Lutero piensa que la fe debe ser activa y que las obras tienen que acompañarla y seguirla. Para Melanchton, las obras son mandadas por Dios: son el fruto y el testimonio de la fe. La fe que justifica se traduce por una vida nueva: la observancia de la ley divina se hace posible al creyente.

## 3. La doctrina de la doble justificación

Los intentos de reconciliación emprendidos en los coloquios de Worms y de Ratisbona (1541)[17] trataron igualmente de la justificación. En la escuela de Colonia, Pighi y su alumno Gropper habían elaborado una vía media con la teoría de la «doble justicia», que intentaba mantener a la vez el punto de vista protestante –con su arraigo en la Biblia y en Agustín y con su sensibilidad nacida de la *devotio moderna*, que refiere toda la justificación a Cristo y a la fe en él– y una interpretación del punto de vista católico que insiste en la justificación interior y en una trasformación del pecador en la que tienen parte las obras. La doctrina de la doble justificación se recogió en el coloquio de Ratisbona. El párrafo clave del *Libro de Ratisbona* se expresa de esta manera:

> «Aunque el que es justificado recibe la justicia e incluso la tiene permanente en sí mismo por Jesucristo, como dice el Apóstol: "Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados, etc." (y por eso los santos Padres se sirvieron del término "ser justificado", aun cuando se trata de significar la justicia inherente), sin embargo el alma fiel no se apoya en esta justicia, sino sólo en la

16. ¿Se limitó Lutero a una justificación exclusivamente «forense», es decir, a una declaración de justicia o de no-imputación, que permanece fuera del hombre justificado? La investigación contemporánea establece aquí una diferencia entre Lutero y Melanchton. La doctrina denunciada por el conciliio de Trento sería la de Melanchton, no la de Lutero. Cf. H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil*, Markus und Weber, Bonn 1925, 105.

17. Cf. *supra*, 176-177.

justicia de Cristo que se nos ha dado y sin la que no hay ni puede haber absolutamente ninguna justicia. Así es como somos *justificados o reputados justos por la fe en Cristo*, es decir, que somos aceptados por sus méritos y no por causa de nuestra dignidad y de nuestras obras; y somos *llamados justos debido a la justicia inherente*, por la razón de que hacemos obras justas, según la palabra de Juan: "El que hace la justicia es justo...»[18].

Ésta es la doctrina de la doble justificación, expuesta en este caso con una intención irénica: por una parte, somos reputados justos por la fe en Cristo, debido a sus méritos e independientemente de nuestra obras; por otra, somos llamados justos porque hacemos obras justas. Esta conciliación es de hecho un compromiso que no llega a conseguir la unidad concreta de los dos aspectos de la justificación, sino que los extrapola en dos realidades jerarquizadas: una justicia superior, que sigue siendo la de Cristo y que se nos imputa, y otra justicia inferior, que tiene en cuenta nuestras obras, pero que resulta insuficiente. La justicia de Cristo no es verdaderamente nuestra; y nuestra justicia no es verdaderamente la justicia de Cristo. La primera sigue siendo demasiado extrínseca; la segunda va ligada de manera ambigua a nuestras obras. En el plano dogmático, esta doctrina de compromiso no es en el fondo ni bastante protestante ni bastante católica. Pero en el plano de la psicología y de la experiencia religiosa intentaba dar cuenta de un aspecto real de las cosas. Históricamente, fue rechazada a la vez por Roma y por Lutero[19]. Estuvo presente, sin embargo, en la discusión del concilio de Trento gracias a Seripando.

## II. LA 6ª SESIÓN DEL CONCILIO DE TRENTO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

### 1. LA ELABORACIÓN DEL DECRETO «DE JUSTIFICATIONE»

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I-II, Rita Verlag, Würzburg 1937.– E. STAKEMEIER, *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Bonifatius, Paderborn 1937.– P. PAS, *La doctrine de la double justification au concile de Trente*: EpThL 30 (1954) 5-53.– A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero-Seripando su «Giustizia e Libertà del cristiano»*, Morcelliana, Brescia 1981.– D. GUTIÉRREZ MORÁN, *Los agustinos en el concilio de Trento*: La Ciudad de Dios 158 (1947) 5-119 (para Seripando, 66-111); *Concilio Tridentino y notas acerca de Seripando*: La Ciudad de Dios 164 (1952) 603-620.– V. GROSSI, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini*: Analecta Augustiniana 41 (1978) 5-24.

Después del decreto sobre el pecado original, los Padres del Concilio produjeron su documento más importante con el decreto sobre la justificación. La discu-

18. Cf. J. LE PLAT, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam spectantium amplissima collectio*, III, Lovanium 1784, 15-16.
19. Cf. *La justification par la foi*. (Documento del grupo mixto de diálogo luterano-católico de los Estados Unidos), nº 48: *DC* 82 (1985), 134; cf. también nº 45-48.

sión, que comenzó el 22 de junio de 1546, acabó siete meses más tarde durante la sesión 6ª y concluyó con la aprobación del decreto el 13 de enero de 1547[20]. Fue el trabajo más lento y profundo de todo el concilio, que tenía plenamente conciencia del meollo y de la dificultad del tema. Como esta cuestión no había sido tratada por sí misma en ninguno de los concilios anteriores, no era posible recurrir a los antiguos cánones. Sacando todas las consecuencias de esta situación, el concilio promulgó no solamente una lista de 33 cánones, sino que además y por primera vez produjo un largo texto de doctrina (*doctrina*), dividida en 16 capítulos, que fue discutido con la misma atención que los cánones. Este texto conoció varios proyectos sucesivos, continuamente reelaborados, hasta llegar a su promulgación final. Al obrar de este modo, el concilio erigía la doctrina de la justificación, «a imitación de los reformadores, en un tratado autónomo y completo»[21].

Los agustinos presentes en el concilio en torno a su superior general, Jerónimo Seripando, contribuyeron notablemente a esta elaboración[22]. Sin embargo, la selección llevada a cabo por los Padres conciliares en las proposiciones de Seripando, muestran su preocupación de marcar sus diferencias respecto a la doctrina de los reformadores protestantes, especialmente luteranos, así como su voluntad de permanecer por encima de las escuelas teológicas de la época. Seripando, que desempeñó un gran papel en la preparación del decreto tridentino, era consciente del hecho de que el concilio no había aceptado algunas de sus propuestas, que pertenecían a la tradición teológica agustiniana.

La «batalla» sobre la justificación se llevó en nombre de Agustín, considerado como fiel intérprete de Pablo. Seripando hizo que se diera todo su peso a la lectura agustiniana de la Biblia. Se lamentaba de que, en sus intervenciones, algunos de los padres conciliares no respetasen esta tonalidad bíblica y patrística, hasta hacer pensar que la «justicia de Cristo» era el producto de unos esquemas inventados por los hombres[23]. En este debate sobre la justificación por la fe, volvió a aparecer de forma más o menos manifiesta la parte concedida a la experiencia religiosa, presente ya en la discusión sobre el pecado original. Ya vimos a propósito del pecado original cuál era la posición personal de Seripando sobre el papel de la fe respecto al bautismo. Se recogía en ella la instancia de los reformadores protestantes que destacaban el papel de la fe y la indicación de la *via moderna* sobre la experiencia religiosa. Los padres de Trento, por el contrario, relacionaron la fe con la mediación del sacramento.

Quedaba la cuestión de la comprensión de la «justicia del hombre» o de la justificación del hombre por la gracia de Jesucristo. El decreto tridentino sobre la justificación no podía menos de tener en cuenta el conjunto de estos elementos. Ya el 30 de junio había distribuido Seripando a los padres conciliares un esquema sobre la cuestión; en las primeras semanas de julio redactó un tratado *Sobre la*

20. *CTA* V, 791s; *COD* II-2, 1367-1387; *DzS* 1520-1583: *MI* 227-240.
21. H. KÜNG, *La justificación* (1957), Estela, Barcelona 1967, 106.
22. Para los escritos de Seripando, cf. D. GUTIÉRREZ, *Hieronymi Seripandi scripta:* Latinitas 12 (1964) 142-152. En el concilio, Seripando conoció algunas dificultades derivadas del hecho de que Lutero procedía de la orden agustiniana.
23. Semejante crítica era evidentemente una alusión a los teólogos controversistas que, para él, condenaban la «justicia de Cristo» a quedar sumergida por los razonamientos humanos: f. *CTA* V, 666 y 674.

*justificación*[24], que expuso de viva voz y que sirvió de base a la discusión y a la redacción final del decreto tridentino. El 11 de agosto presentó un nuevo esquema, pero este esquema recibió tales modificaciones que él mismo no lo reconoció como suyo[25]. Comenzó el 20 de octubre a redactar un tercer proyecto de decreto que sufrió igualmente no pocos retoques[26]. El texto que se aprobó en la sesión 6ª no aceptó más que algunas enmiendas de Seripando, pero conservó el estilo bíblico-patrístico, paulino y agustiniano, que había deseado el redactor.

Las discusiones recayeron principalmente sobre dos «puntos candentes» en el debate de la época. Estuvo en primer lugar la cuestión de la «doble justicia», que Seripando hizo discutir sin presentarla como suya, en contra de lo que se lee con frecuencia. Esta discusión enfrentó a los mejores teólogos de la época: la justicia de Cristo ¿es «imputada» o «inherente» a la persona? ¿o quizás las dos cosas a la vez, según la distinción de la «doble justicia»?

Se tocó a continuación otra cuestión discutida: ¿puede un creyente estar seguro de estar en estado de gracia? Esta cuestión iba ligada a la instancia de la experiencia religiosa, introducida en la escolástica tardía y abordada desde entonces en el debate teológico de la Reforma. A este propósito había dicho Agustín en *La Ciudad de Dios* que nadie sabe si está dominado por el «amor a si mismo» o por el «amor de Dios». En Agustín, así como en la tradición agustiniana, esta incertidumbre daba lugar a una oración que se apoyaba en la esperanza en la misericordia de Dios, y no en la confianza en los propios méritos. Para Seripando, la cuestión de la certeza o incertidumbre del hombre sobre su propio estado de gracia ponía en evidencia no tanto el mérito como la confianza en Cristo Redentor. Los Padres del concilio no se dejaron motivar por esta sensibilidad, sin duda por miedo al lenguaje luterano de la fe-confianza que se abría a la justicia imputativa, y no la acogieron en el decreto.

Esta negativa alejaba al mismo tiempo el punto de vista que presentaba a la «justicia de Cristo» como «doble justicia». Porque sigue existiendo una incertidumbre en el creyente que espera en definitiva recibir el perdón por los méritos del Hijo de Dios, según la expresión de la liturgia: «No mires, Señor, nuestros pecados, sino los méritos de tu Hijo». Esta última posición, adoptada por la escuela agustiniana, era absolutizada por Lutero en su concepción de la «justicia computativa». La posición de Seripando, que había intentado unificar los elementos positivos de las diversas proposiciones, mantenía que la justicia es a la vez fruto de la redención de Cristo y de las obras del justificado. El Señor comunica al hombre su justicia a través de los sacramentos y, al aceptar el esfuerzo humano por obrar bien, lo sostiene en su imperfección. La justificación alcanza su objetivo cuando el creyente llega a la vida eterna, que es a la vez gracia y recompensa: gracia, en la medida en que las buenas obras no tienen de suyo, en sentido estricto, la perfección adecuada a la justicia de Dios; y recompensa, en la medida en

24. El texto, *CTA* XII, 613-636, ha sido estudiado por H. JEDIN, *Girolamo Seripando, o. c.*, I, 364s.

25. *CTA* II, 430.

26. La posición protestante fue resumida por Ambrosio Catarino en 28 artículos: *CTA* V, 472-473, n. 2.

que esas obras, que derivan de la justicia de Cristo, son reconocidas como dignas de gratificación, no por su dignidad intrínseca, sino por la misericordia de Dios.

Esta posición, discutida dentro del marco de la justificación en el interior de la doctrina del mérito, no fue aceptada por los padres conciliares, lo cual contribuyó por otro lado a orientar la teología de la gracia hacia las sutiles distinciones deploradas por Seripando y que parecían sumergir la «justicia de Cristo» de que nos habla la Escritura[27]. En el concilio de Trento prevaleció el esquema de la «única justicia», es decir, que forman una única realidad el don de la justicia de Cristo y la rectitud intrínseca de las acciones humanas cumplidas con ayuda de la gracia, las cuales son por consiguiente, en última instancia, meritorias para la vida eterna.

## 2. Análisis doctrinal del documento

**Indicaciones bibliográficas**: Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. X-1: A. Michel, *Les décrets du concile de Trente sur la justification*, Letouzey, Paris 1938.– F. Cavallera, *Le décret du concile de Trente sur la justification*: BLE 11943 a 1952.– O. de la Brosse - J. Lecler - H. Holstein - Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente*, t. 1, Orante, Paris 1975.

En este decreto, la comprensión católica del hombre justificado se desarrolló bajo el signo de la «justicia de Dios» (*justitia Dei*). El decreto está construido a partir de la distinción entre los tres estados de la justificación del pecador: el primer estado tiene que ver con la primera justificación –se trata del desarrollo más importante–; el segundo se refiere a la vida del hombre justificado; el tercero se relaciona con la recuperación de la justificación en los bautizados que han caído en pecado. Si la primera justificación pasa por el sacramento del pecado, su recuperación pasa por el de la penitencia.

### *La primera justificación: su presuposición en la economía de la salvación*

La primera justificación se expone desde dos puntos de vista diferentes. El primero es el del presupuesto global de la justificación en la economía divina de la salvación respecto a la humanidad pecadora. El segundo es el de la realización existencial de la justificación, considerada a partir del caso normativo de los adultos candidatos al bautismo.

*Capítulo 1º: Impotencia de la naturaleza y de la Ley para justificar a los hombres*. El primer presupuesto de la justificación es la situación de la humanidad pecadora, recapitulada en dos afirmaciones principales. En primer lugar, todos los hombres se encuentran en una incapacidad radical de liberarse de la esclavitud del pecado. Esta situación afecta a la humanidad desde su origen, debido a la prevaricación inicial, y concierne a todos los hombres, sea cual fuere su situa-

27. Sobre la manera como se eliminó del esquema la «doble justicia» comprendida en este sentido, y sobre las reacciones de Seripando y otros, cf. *CTA* I, 485,36-488,23; V, 497,3 y 523,30-632,30.

ción histórica respecto a la economía de la salvación: por una parte, los paganos no pueden apoyarse para su justificación en la «fuerza de la naturaleza»; por otra, los judíos tampoco pueden liberarse observando «la letra misma de la ley de Moisés». Fuera de Cristo, los paganos y los judíos están encerrados sin apelación en el pecado. Esta afirmación recoge lo que ya se había dicho a propósito del pecado original: el concilio se muestra aquí cercano a las mismas fuentes[28] y adopta las expresiones salidas de la tradición agustiniana.

Sin embargo –y es ésta la segunda afirmación–, la humanidad pecadora conserva una capacidad radical de ser liberada, ya que el libre albedrío del hombre no ha quedado ni mucho menos «extinguido» (*minime extinctum*)[29], sino solamente «atenuado en sus fuerzas e inclinado» (*attenuatum et inclinatum*: cf. la conclusión del concilio de Orange). Las expresiones clave son la repetición de los términos de los concilios agustinianos de la antigüedad latina. A pesar de su estado de servidumbre, los hombres siguen siendo hombres; mantienen su facultad de elegir, gracias a cuyo ejercicio pueden determinarse. Esta facultad permanece en ellos, aun cuando su ejercicio se encuentre profundamente desorientado y demasiado debilitado para hacerles salir del pecado. La persistencia de este libre albedrío fundamental constituye el lugar en donde la salvación podrá alcanzar al hombre y desde el cual éste podrá responder a ella. Permanece el libre albedrío, ya que puede efectivamente ser liberado, en el sentido evangélico de esta palabra, por la gracia de Dios y puede hacerse de nuevo capaz de «cooperar» con esta gracia. En el decreto sobre el pecado original no se había hecho esta precisión capital. La sesión 6ª colma las lagunas de la 5ª. Con estos términos, el concilio sitúa exactamente su posición, tanto frente a la doctrina de Pelagio como respecto a la actitud de los humanistas del siglo XVI y de ciertas exageraciones oratorias del luteranismo[30]. Este doble enfrentamiento, o este combate en dos frentes antagonistas, será una de las constantes de todo el decreto.

La inspiración bíblica de este capítulo es palpablemente paulina. Sin citar formalmente el texto, el concilio evoca el gran fresco de los capítulos 1 y 2 de la carta a los *Romanos,* en donde se presenta sucesivamente a los paganos y a los judíos como pecadores que son objeto de la cólera divina, tanto si han pecado sin la ley como bajo la ley. «Todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,23).

*Capítulo 2: La economía y el misterio de la venida de Cristo.* El segundo presupuesto de la justificación se encuentra del lado de la benevolencia divina: no hay salvación posible para el hombre más que por la iniciativa absolutamente gratuita de Dios para con él. Esta benevolencia es obra del «Padre de la misericordia», que «declaró y prometió», según su eterno designio, el envío de su Hijo. Estas promesas fueron tomando cuerpo a través de unas disposiciones históricas,

28. Cf. *Indiculus* de Celestino: *DzS* 239: *MI* 49s; concilio de Orange: *DzS* 386 y 391: *MI* 69s.

29. Cf. el concilio de Arles del 473: *DzS* 331: *MI* 60s.

30. Pero hoy se reconoce que Lutero, con su doctrina del «*servo arbitrio*», nunca quiso profesar un determinismo del hombre al mal. El *arbitrium* humano permanecía también para él, pero había perdido la libertad evangélica y por eso se había hecho *servum*.

designadas por la expresión «antes de la Ley y en tiempos de la Ley». Se trata de la promesa hecha a Abrahán y de los anuncios proféticos.

La venida de Cristo concierne a la vez a los judíos y a los paganos, según las categorías históricas de la economía de la salvación evocadas ya en el capítulo 1. El concilio pasa con toda naturalidad de la idea de *redención* («redimir a los judíos») a la de *justificación* («hacer que aprehendieran la justicia los paganos»). En el conjunto del decreto el primer término expresa el aspecto objetivo y global de la salvación; el segundo señala más bien el aspecto subjetivo y personal. Pero esta distribución no excluye otros empleos equivalentes.

Tanto para los unos como para los otros, la salvación no se reduce a la dimensión liberadora del pecado, sino que encierra además el don positivo de la «cualidad de hijos adoptivos». En el decreto no se expresa la distinción técnica entre gracia «medicinal» y gracia «elevante» o «divinizadora», pero está subyacente. Si la figura dominante de la gracia es allí, por hipótesis, la de la liberación del pecado, la mención frecuente de la adopción filial muestra que la problemática de los Padres conciliares era más amplia y que no se olvidaban de la realidad positiva de la amistad divina como un aspecto necesario de la justificación.

Este breve capítulo, reducido a una sola afirmación bien estructurada, termina con la cita de Rom 3,25, donde se presenta a Cristo como «constituido víctima propiciatoria por su sangre mediante la fe por nuestros pecados». Este texto capital anuncia el tema de la justificación por la fe. Esta conclusión centra la mirada en la persona de Cristo que, en el misterio de la cruz, ha sido constituido como justicia nuestra.

*Capítulo 3: Los que son justificados por Cristo.* En la elaboración del decreto, los capítulos 3 y 4 formaban al principio un solo conjunto con el capítulo 2. Pero el concilio prefirió distinguir con mayor claridad los diversos momentos de la economía que alcanza personalmente a cada uno de los justificados. Este capítulo constituye un primer paso del aspecto objetivo de la redención al aspecto subjetivo de la justificación, en cuanto que ésta *se les comunica a los hombres*. Pero este aspecto se sigue tratando desde el punto de vista de la economía global y no hace ningún análisis de las relaciones entre Dios y el hombre. El texto hace tres afirmaciones:

– Cristo murió por todos (cf. 2 Cor 5,15). No era ni mucho menos retórica esta afirmación en una época en la que se agitaba frecuentemente la cuestión de la predestinación.

– Sin embargo, sólo reciben su beneficio «aquellos a los que se comunica el mérito de su pasión». No basta con que la salvación se cumpla al nivel de la historia universal en Jesucristo; es preciso además que esta salvación alcance en concreto a cada uno de los miembros de la humanidad en su historia personal. El término «comunicar» evoca entonces una relación de actualidad establecida entre el acontecimiento de Cristo y la particularidad de cada uno, así como la efectividad concreta del don recibido, es decir, libremente aceptado. El texto inscribe así el principio de la comunicación en el marco del paralelismo entre Adán y Cristo: lo mismo que se da una solidaridad en la injusticia entre Adán y cada uno de los hombres por el simple hecho de *nacer*, también hay que establecer una solidaridad nueva en la justicia con Cristo mediante un *renacer*. Este paralelismo es evi-

dentemente analógico, ya que en el primer caso la solidaridad existe independientemente del consentimiento humano, mientras que en el segundo el hecho de renacer no puede tener lugar sin la participación necesaria del hombre. Se subraya la prioridad del don de Dios en la recepción humana: el hombre sigue siendo el sujeto pasivo de esta comunicación de la justicia.

– La tercera afirmación presenta la justificación como una trasferencia de herencia o de solidaridad, como un paso de las tinieblas del pecado al reino del Hijo. Constituye una transición hacia la afirmación central del capítulo 4. Es evidente la inspiración paulina de todo el capítulo.

*Capítulo 4: Esbozo de una descripción de la justificación del pecador. Su modo de realizarse en el estado de gracia*:

> «Por las cuales palabras (Col 1,12-13, citado al final del capítulo anterior) se insinúa la descripción de la justificación del impío, de suerte que sea el paso de aquel estado en que el hombre nace del primer Adán, al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios por el segundo Adán, Jesucristo Salvador nuestro; paso, ciertamente, que después de la promulgación del Evangelio, no puede darse sin el lavatorio de la regeneración o su deseo»[31].

Este capítulo, complemento del anterior, es la conclusión de la exposición de la economía divina de la justificación. Termina la consideración de la comunicación entre Dios y el hombre desarrollando tres afirmaciones, dos de las cuales ya habían sido anunciadas:

– La justificación es una trasposición de la herencia de Adán a la herencia de la gracia de Cristo, que confiere la adopción final.

– La realización de esta trasposición exige el bautismo, llamado aquí «baño de la regeneración» –según la lógica del lenguaje adoptado del renacer–, o al menos el deseo de recibirlo, ya que la tradición cristiana ha reconocido siempre que el deseo auténtico de recibir el bautismo lo suplía en el caso de no poder recibirlo. Con la mención del bautismo se expresa la dimensión eclesial, comunitaria y sacramental de la justificación. Esta economía traduce visiblemente la prioridad de la gracia divina, ya que nadie puede bautizarse a sí mismo. En el sacramento del bautismo el presente de la salvación realizado ya en la cruz alcanza al presente existencial del neófito sumergido simbólicamente en la muerte y resurrección de Cristo.

La necesidad del bautismo va acompañada de un inciso restrictivo: no vale más que «después de la promulgación del evangelio». El decreto prescinde por tanto del tiempo de los judíos y de los paganos que pertenecía a otra economía de la justificación. Se refiere sólo al tiempo de la Iglesia. Son posibles dos interpretaciones. Se puede comprender esta fórmula del origen primero de la evangelización, en el día de Pentecostés, cuando se inauguró el tiempo de la iglesia y empezó la exigencia del bautismo. Los padres conciliares pensaban probablemente así dentro de una mentalidad de cristiandad. Pero esta expresión puede también entenderse en el sentido de la efectividad local y temporal de esta predicación. El tiempo de los paganos sobrevive a sí mismo, mientras dura el crecimiento de la

31. *COD* II-2, 1369; *DzS* 1524: *MI* 228s.

Iglesia. Los que no han recibido el evangelio pueden salvarse por la mediación del misterio de Cristo, por el mismo título que los paganos que vivieron antes de la venida del Señor. La interpretación de su salvación se deriva de una lectura de la historia según las estructuras de la revelación, tal como la comprende san Pablo. Hay varios teólogos que mantuvieron esta segunda interpretación, particularmente Perrone en el siglo XIX, que estimaba que el evangelio todavía no había sido promulgado en todas partes.

*La primera justificación: su preparación en los adultos*

El concilio lleva ahora a cabo un cambio radical de perspectiva: pasa a la consideración del hombre para analizar en primer lugar el devenir existencial de la justificación. Prioridad absoluta de la gracia, pero exigencia de la cooperación de la libertad humana que actúa bajo la gracia: éste será el *leitmotiv* de todo el decreto. Los capítulos 5 y 6, que no formaban al principio más que un solo conjunto, estudian la preparación del hombre para la justificación, es decir, su realización considerada en el momento anterior a la justificación misma.

*Capítulo 5: Necesidad para los adultos de una preparación para la justificación. Su origen.* El título de este capítulo anuncia un primer análisis del papel respectivo de la gracia y de la libertad antes de la justificación. La precisión «para los adultos» que se preparan al bautismo recuerda que la hipótesis de este estudio se refiere al caso normal y normativo de toda reflexión sobre la justificación. En efecto, el caso del bautismo de los niños es un caso límite; su inteligibilidad debe captarse a la luz del caso normal.

Los padres de Trento tenían dos preocupaciones principales en la redacción de este capítulo: por una parte, excluir todas las formas de un semipelagianismo que pondría en discusión la prioridad de la iniciativa divina en el origen de la justificación; por otra, frente a los protestantes, afirmar la posibilidad y la necesidad de la cooperación libre del hombre, que no es completamente pasivo en su propia justificación. Esta doble preocupación motiva la doble afirmación que estructura al texto.

Entre los padres conciliares se vivía una tensión interior a la afirmación conjunta de la prioridad de la gracia divina y de la cooperación necesaria de la libertad humana. Se enfrentaban dos tendencias: una agustiniana, muy restrictiva respecto al libre albedrío, algunos de cuyos partidarios llegaron a inquietar a la mayoría al decir que el libre albedrío se comportaba de forma puramente pasiva en la justificación. Se advirtió que en sus intervenciones «algunos no parecen hablar de forma suficientemente católica»[32]. Otra tendencia, la de los teólogos escotistas, se apegaba a la idea de los méritos entendidos en sentido amplio[33]. El concilio pretende llegar a un equilibrio en el que todo lo que se dice de la libertad se sitúe siempre en el panorama de la gracia.

Afirma en primer lugar que «el principio de la justificación misma en los adultos ha de tomarse de la *gracia preveniente* de Dios por medido de Jesucris-

32. *CTA* V, 280.
33. Cf. *infra*, 264.

to». Esta gracia es a la vez una llamada y una ayuda: atrae e incita. Es de una gratuidad total, ya que se da «sin ningún mérito» previo. No entra en concurrencia con nada más que con ella misma: nada la precede y nada la acompaña; lo que la sigue es ya fruto suyo. Se trata de la repetición rigurosa de la doctrina del «comienzo de la fe» (*initium fidei*) del concilio de Orange[34]. Esta prioridad absoluta es a la vez cronológica y lógica: primera en el tiempo, la gracia sigue siendo el fundamento primero y siempre actual del devenir, del instante y del momento posterior de la justificación. En este capítulo, el concilio parece inspirarse en un texto de santo Tomás que le servirá de referencia implícita al capítulo siguiente: «El primer principio [de los actos de la penitencia] es la operación de Dios que convierte el corazón»[35]. El decreto declara igualmente que el origen de la justificación debe ponerse en la gracia preveniente de Dios por Jesucristo.

La segunda afirmación sigue a la primera como su consecuencia: «De manera que, al tocar Dios el corazón del hombre, para que quienes se apartaron de Dios por el pecado, por la gracia de Él, que los excita y ayuda a convertirse, se dispongan (*disponantur*) a su propia justificación, asistiendo y cooperando libremente a la misma gracia». La cooperación de la libertad es posible y necesaria porque la gracia tiene la iniciativa. Por tanto, el hombre no puede permanecer inactivo, ya que ha de enfrentarse con la opción entre el rechazo o la aceptación. Una aceptación que hay que guardarse mucho de considerar como exterior a la iniciativa de la gracia y de tomar por un acto por el que el hombre se dirigiría tan sólo con la fuerza de su «voluntad libre» hacia la justicia. Pero una aceptación libre, ya que siempre es posible la hipótesis del rechazo. La libertad en la aceptación se ve confirmada por la libertad que se expresa en el rechazo.

Dos fórmulas bíblicas (Zac 1,3 y Lam 5,21) vienen a ilustrar como colofón el papel de la libertad y la preveniencia de la gracia. Esta forma nueva de citar textos de la Escritura como simples *dicta probantia*, para ilustrar *a posteriori* una doctrina ya formulada sin ellos, parece menos pertinente que la que, en los anteriores capítulos, iba tejiendo literalmente la exposición conciliar con pasajes bíblicos de primer orden.

*Capítulo 6: Modo de la preparación.* Puesto que la actividad libre del hombre, realizada bajo la preveniencia de la gracia, es necesaria para el devenir de la justificación, el decreto se decide a trazar la serie de actos sucesivos que supone este camino preparatorio. Este texto reproduce en sus líneas generales la descripción que hacía santo Tomás de estos mismos actos en su exposición sobre la penitencia que antes hemos recordado. Algunos de los puntos de esta secuencia de actos que se iban encadenando fueron largamente discutidos entre los partidarios de las diversas escuelas teológicas (escotistas y tomistas en particular), concretamente la prioridad del temor sobre la esperanza y la mención de un conocimiento de amor al final del proceso de preparación. Presentamos aquí el texto, destacando la sucesión de los actos de esta preparación:

> «(Los hombres) se disponen a la justicia misma
> *al tiempo que*,

34. Cf. *supra*, 239.
35. Tomás de Aquino, *STh* III, q. 85, a.5: trad. BAC, XIV, 342

excitados y ayudados de la divina gracia,

concibiendo la *fe* por el oído, se mueven libremente hacia Dios creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido y, en primer lugar, que Dios, por medio de su gracia, justifica al impío, por medio de la redención que está en Cristo Jesús (Rom 3,24);

*al tiempo que*, entendiendo que son pecadores, del *temor de la divina justicia*, del que son provechosamente sacudidos, pasan a la consideración de la divina misericordia,

renacen a la *esperanza*, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Cristo,

y *empiezan a amarle* como fuente de toda justicia y, por ende,

se mueven contra los pecados por algún odio y detestación, esto es, por aquel *arrepentimiento* que es necesario tener antes del bautismo;

*al tiempo, en fin, que* se proponen recibir el bautismo, empezar nueva vida y guardar los divinos mandamientos»[36].

Esta descripción no es una fenomenología de la preparación a la justificación; presenta la tipología abstracta y el encadenamiento lógico de los actos de la libertad que responden a la iniciativa de la gracia. Esta lógica no deja de guardar relación con el desarrollo cronológico, ya que lo supone, pero pueden producirse grandes variaciones al nivel de la experiencia.

Como punto de partida de la preparación para la justicia el decreto sitúa una vez más a la gracia, recapitulando así la enseñanza anterior. La secuencia de los actos que se mencionan se inscribe por tanto en el presupuesto de esta gracia preveniente. Su sucesión se estructura mediante la tríada de la fe, la esperanza y la caridad. Pero estas palabras no designan aquí a las virtudes teologales infusas que, por hipótesis, no pueden existir más que en el hombre justificado. Se trata de actos de fe y de esperanza y de un comienzo de amor que responden a una gracia que sigue siendo todavía exterior al ser del pecador. Esta exterioridad perdura hasta el momento de la justificación, cuando la gracia se convierte en el principio sobrenatural inmanente del obrar humano. Pero en la preparación a la justificación, la fe, la esperanza y el comienzo del amor enmarcan los actos propios de la conversión: temor de Dios y penitencia.

El primer acto es evidentemente la fe, respuesta a la predicación eclesial de la buena nueva evangélica. La definición que se da de ella es típicamente católica, por su manera de poner de relieve el aspecto de verdad de la fe, y no el de confianza, que se mencionará a propósito del acto de esperanza. Pero la mención de adhesión a las promesas, en particular a la de la justificación, demuestra una apertura a esta segunda dimensión de la fe. El segundo acto, el del temor, es engendrado por el mismo acto de fe, ya que la fe en la palabra de Dios es la que revela el pecado. Este temor no es «servil», como en la descripción que da santo Tomás, sino vuelto hacia Dios, ya que su dinamismo consiste en hacer pasar al pecador de la consideración de la justicia a la de la misericordia. Esta última conduce entonces al pecador a la esperanza y a la confianza en la benevolencia divina por causa de Cristo en una actitud filial. Finalmente, la dinámica de la espe-

36. *COD* II-2, 1369-1371; *DzS* 1526; *MI* 229.

ranza no puede menos de abrirse al amor, cuyo germen lleva dentro de sí. Por eso el decreto menciona en este punto el momento en que los pecadores «empiezan a amar». Esta expresión fue objeto de continuas disputas, ya que afectaba al desacuerdo entre los tomistas y los escotistas sobre la posibilidad de un amor natural de Dios. Se mantuvo con ciertos matices y sin vinculación con las posiciones de ninguna de estas escuelas. El momento en que el pecador comienza a amar a Dios se refiere al umbral preciso en que la preparación a la justificación desemboca en la justificación misma (como se dirá en el capítulo VII), ya que el amor de caridad coincide con el don del Espíritu de amor y con la justificación efectiva[37]. El otro aspecto de este comienzo del amor es la detestación del pecado y la penitencia preparatoria para el bautismo. Todo este movimiento desemboca finalmente en el propósito de recibir el bautismo, lo cual no quiere decir que el instante de la justificación coincida formalmente con la celebración del sacramento.

El texto se completa con una serie de citas bíblicas que ilustran cada uno de los actos mencionados. Sea cual fuere la pertenencia de cada cita, el método sigue siendo muy artificial. Se observa por otra parte que se ha olvidado el texto que ilustraba el comienzo del amor, reflejo de las dificultades que esta mención había causado en los debates.

*La primera justificación: su definición y sus causas*

El concilio emprende a continuación el estudio del acto mismo de la justificación. El punto de vista del *devenir* cede su lugar al desarrollo del *momento* en que se realiza el acto por el que el pecador se convierte en amigo de Dios. La reflexión, que anteriormente se centraba más bien en lado del hombre y de su conciencia, vuelve ahora al lado de Dios, ya que el autor de la justificación no puede ser más que Dios mismo.

*Capítulo 7: «La justificación del impío y sus causas»*. Se considera a este capítulo como la pieza maestra del decreto. Primero se da la definición de la justificación a partir de sus efectos: éstos tienen una dimensión negativa, el perdón de los pecados, y otra dimensión positiva, la santificación y la renovación del hombre interior por la recepción de la gracia. Estos dos aspectos de la justificación son inseparables: la no-imputabilidad del pecado es al mismo tiempo una santificación real del hombre. En la sistematización católica, la santificación pertenece al acto de la misma justificación, mientras que la tradición protestante distingue más radicalmente los dos aspectos.

Para que la mención del libre albedrío no esté ausente de esta definición, se indica que la recepción de los dones y de la gracia es «voluntaria». Lo mismo que antes la mención de la gracia acompañaba al análisis de los actos de la libertad, ahora la exposición del don de la gracia divina recuerda a su vez la respuesta necesaria de la libertad humana.

El desarrollo conciliar propone entonces una «ontología» de la justificación según la metafísica de las causas. Este pasaje, que utiliza el célebre esquema aris-

37. Estos mismos debates sobre la apertura al amor en la justificación se repetirán con ocasión de la sesión sobre la penitencia, pero esta vez el concilio no mencionará el amor: cf. t. III, 137-139.

totélico-escolástico, está marcado palpablemente por el signo de una mentalidad cultural. Este esquema tiene la finalidad esencial de explicitar todos los aspectos según los cuales se puede llamar a Dios el autor de la justificación. Recoge los datos de la economía de la salvación expresando bajo las categorías de causa meritoria e instrumental la realización histórica de nuestra justificación mediante el obrar de Cristo y su celebración eclesial en el sacramento de la fe que es el bautismo. La única causa que no se menciona es la causa material, es decir, el mismo hombre, mientras que se subrayan todas aquellas que de una manera o de otra tienen a Dios por sujeto. El texto inscribe en un lenguaje especulativo la prioridad absoluta del obrar divino en nuestra justificación:

> «Las causas de esta justificación son: la *final*, la gloria de Dios y de Cristo y la vida eterna; la *eficiente*, Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica (1 Cor 6,11), sellando y ungiendo con el Espíritu Santo de su promesa, que es prenda de nuestra herencia (Ef 1,13-14); la *meritoria*, su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, cuando éramos enemigos (cf. Rom 5,10), por la excesiva caridad con que nos amó (Ef 2,4), nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre; también la *instrumental*, el sacramento del bautismo, que es el "sacramento de la fe", sin la cual jamás a nadie se le concedió la justificación. Finalmente, la única *causa formal* es la justicia de Dios, "no aquella con que él es justo, sino aquella con que nos hace a nosotros justos"[38], es decir, aquella por la que, dotados por él, somos renovados en el espíritu de nuestra mente (Ef 4,23), y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos (cf., 1 Jn 3,1), al recibir en nosotros cada uno su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno»[39].

Se menciona en primer lugar la causa final, ya que es lógicamente la primera y la que va a determinar a las demás. Asocia la gloria de Dios con la gloria de Cristo y la vida eterna. La gloria de Dios y la vida del hombre van a la par y no constituyen más que un solo fin. El decreto se inscribe en la gran tradición que había producido la célebre fórmula de Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios»[40]. El concilio pone así a Cristo en el corazón del designio de Dios dentro del espíritu del *himno a los Efesios* (1,3-14). En efecto, Cristo es la unidad del fin deseado, visto del lado de Dios y del lado del hombre. Esta perspectiva está muy cerca del proverbio de Calvino: «¡A Dios solo la gloria!» (*soli Deo gloria*).

La causa eficiente es una vez más el Dios trinitario. El Padre tiene la iniciativa puramente gratuita en su misericordia. El Hijo se convertirá en causa meritoria a través del acontecimiento de la pasión, que él sufrió en virtud de su gran amor[41]. Finalmente el Espíritu, don del Padre, interviene « con su sello y su unción».

La causa instrumental es el bautismo, llamado justamente «sacramento de la fe», expresión sacada de san Agustín. La mediación sacramental representa la

38. Expresión tomada de san Agustín, *Trinidad* XIV,12,15: *OSA* V, 799. Esta distinción es común en el tratado *El espíritu y la letra* 9,15; 11,18; 18,31; 32,56: *OSA* VI, 701, 707, 731, 778.
39. *COD* II-1; *DzS* 11529: *MI* 230.
40. IRENEO, *AH* IV,20,7: Rousseau, 474.
41. El sentido específico de esta causa se analizó en el t. I, 386s.

efectividad en el tiempo del acontecimiento realizado una vez por todas. Constituye la visibilidad eclesial del don de la justificación realizada en el corazón de la economía divina de la salvación.

El sentido especulativo de la «causa formal» resulta complicado y plantea una dificultad metafísica. Pero esta afirmación es central en el decreto. Se basa en la idea de que toda causa actúa según su propia forma e informa de sí misma a aquel sobre el que actúa, mediante una cierta asimilación del efecto a la causa. El alfarero, por ejemplo, asimila progresivamente la arcilla que va modelando a la forma del utensilio que tiene en su cabeza. En el marco de esta coherencia, el decreto afirma que la esencia de nuestra justificación está constituida por la justicia misma de Dios, en cuanto que se nos comunica realmente hasta el punto de ser verdaderamente nuestra propia justicia. La justicia de Dios se convierte en nosotros en la «forma» de nuestra justicia. Por eso el texto afirma la inherencia propia de esta justicia en lo más íntimo de nosotros mismos: no sólo somos «reputados» justos, sino que lo somos efectivamente y por eso mismo «nos llamamos y somos justos». De este modo nuestra justicia es totalmente de Dios y está totalmente en nosotros. «Nuestra justicia interior depende en todo instante del influjo de Cristo. Es una vida en Cristo»[42]. Es tan nuestra que se diversifica en cada uno de nosotros, según la medida de la liberalidad divina y el grado de cooperación de cada uno.

K. Rahner ha vuelto en nuestros días a tomar el «modelo de la causalidad formal» para dar cuenta de la paradoja inherente a la afirmación de una autocomunicación de Dios, en donde «el donante es él mismo don»: «Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de sí mismo Dios en su ser absoluto se comporta a manera de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura»[43].

Sin embargo, en este capítulo se distingue, siguiendo a Agustín, entre la justicia que hay en Dios mismo y la justicia por la que nos hace justos. Ya que la paradoja reside en la distinción que sigue habiendo entre Dios y nosotros. Si la justicia de Dios nos diviniza, no por eso nos convertimos en Dios mismo. Una distinción dialéctica, de nuevo, ya que no hay dos justicias de Dios. Pero la justicia eterna de Dios sigue siendo transcendente a la que él puede realizar en nosotros. Hay que pensar aquí en Cristo: «Esta identidad y no-identidad de un ser creado y de Dios increado se realizan justamente y quedan unidas por el Verbo encarnado en su unión hipostática: este hombre es Dios. La justicia que "nos hace justos" es Cristo en cuanto que se relaciona con nosotros; y esta justicia es la justicia misma "por la que Dios es justo", ya que este hombre es Dios»[44]. La mediación del Verbo encarnado fundamenta la dialéctica de la justicia de Dios que se convierte en nuestra propia justicia. El texto continúa precisando el instante de la justificación:

42. CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1969, 133-135.
43. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 152.
44. E. POUSSET, documento dactilografiado.

«Porque, si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esto, sin embargo, en esta justificación del impío, se hace al tiempo que (*dum*), por el mérito de la misma santísima pasión, la caridad de Dios se derrama por medio del Espíritu Santo en los corazones (Rom 5,5) de aquellos que son justificados y queda en ellos inherente. De ahí que, en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunde, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad. Porque la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad, ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo. Por cuya razón se dice con toda verdad que la fe sin las obras está muerta (Sant 2,17ss) y ociosa, y que en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni el prepucio, sino la fe que obra por la caridad (Gál 5,6; 6,15)»[45].

La justificación se realiza en el mismo momento en que la caridad de Dios se difunde en el corazón hasta hacerse inherente en él; en ese mismo momento el justificado recibe el perdón de los pecados y los dones infusos. En otras palabras, la justificación tiene lugar en el momento en que la fe se convierte en amor, es decir, se hace «viva». La trilogía de la fe, la esperanza y el amor, puesta de relieve en la preparación a la justificación bajo la forma de actos, vuelve a encontrarse bajo la forma de los tres dones infundidos después del cambio radical operado por el instante de la justificación. Los actos preparatorios a la justificación eran ya el efecto de una gracia, pero ésta seguía siendo todavía exterior al pecador en proceso de conversión; al contrario, después de la justificación la fe, la esperanza y el amor llenan al justificado, en el que se imprime el misterio de Cristo mediante una comunicación viva e íntima.

El texto considera finalmente el resultado de la justificación. El don infuso de la justicia tiene que manifestarse al exterior y traducirse en obras de caridad y de obediencia a los mandamientos. El vínculo entre fe y caridad se expresa con la ayuda de dos textos bíblicos: «La fe, si no tiene obras, está muerta en sí misma» (Sant 2,17) y «la fe que actúa por la caridad» (Gál 5,6). Pero en ningún caso estas obras intervienen como causas de la justificación.

Lo que constituye la belleza de este capítulo, bajo la corteza escolástica del discurso, es sobre todo su insistencia en referir a Dios, desde todos los puntos de vista, la iniciativa eficaz de nuestra justificación.

*Capítulo 8: Cómo comprender que el pecador es justificado por la fe y gratuitamente.* «Dios salva a todos gratuitamente por su bondad en virtud de la redención de Cristo Jesús [...] . Pues estoy convencido de que el hombre alcanza la salvación por la fe y no por el cumplimiento de la ley» (Rom 3,24.28). Estas palabras estaban en el siglo XVI en el corazón del debate sobre la justificación. La Iglesia católica comprende la expresión paulina, «el hombre es justificado por la fe», en el sentido de que la fe es por parte del hombre el «comienzo» (*initium*) de su salvación, su «fundamento» permanente y su «raíz». Por la fe el concilio entiende aquí el acto de fe y no la virtud infusa de la fe. Esta interpretación está en conformidad con la sistematización católica que distingue claramente la fe de la caridad.

45. *COD* II-2, 1371-1373: *DzS* 1530-1531; *MI* 230s.

Asimismo, el hombre es justificado «gratuitamente», ya que «nada de lo que precede a la justificación, bien sea la fe o bien las obras, merece esta gracia de la justificación». La misma fe no es una obra, sino un don de Dios.

El concilio hace jugar aquí dos binomios oposicionales, el de la fe y la caridad por un lado y el de la fe y las obras por otro, siendo así que Pablo no conoce más que uno. En el segundo binomio Trento es perfectamente paulino y excluye las obras de la justificación tan formalmente como él. También satisface las exigencias de la doctrina protestante. En el primero, el concilio no sigue inmediatamente las fórmulas paulinas de *Romanos*, en donde Pablo considera siempre la fe en el sentido de una vida en el Espíritu en la que se ve comprometida la caridad (o sea, una fe viva en el sentido católico). En efecto, la teología católica había tomado la costumbre de distinguir las tres virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, a la luz del himno a la caridad de 1 Cor 13. De ahí la oposición que se establece entre la fe como comienzo de la justificación –eventualmente la «fe muerta», si está en contradicción con la manera de vivir– y la «fe viva», como justificación realizada en la caridad. La Reforma seguía la temática de los *Romanos*. Se da aquí una diferencia de lenguaje que causó en el pasado no pocas dificultades y que hoy puede decirse que se han aclarado: los dos adagios «fe sola» (*fide sola*) y «fe viva» (*fide viva*) no se contradicen, ya que ambos se refieren a «la fe viva, pero sola» (*fide viva et sola*).

Así pues, como el anterior, este capítulo reconoce la exigencia protestante en lo que tiene de profundamente paulina. Pero con un matiz. Los finos conocedores del lenguaje escolástico advirtieron que el verbo que excluye todo mérito antecedente a la justificación es el latín *promeretur* y no *meretur*. Pues bien, en la técnica de este lenguaje *promeretur* excluye todo mérito en sentido estricto (*de condigno*, el mérito en justicia, como el salario de un obrero), pero no el mérito en sentido amplio (*de congruo*, por ejemplo la prima o recompensa que se da al obrero que ha cumplido bien con su tarea, pero que no había sido estipulada en el contrato laboral). De esta forma, estos méritos en sentido amplio no habrían quedado excluidos formalmente de la justificación. Se observa entonces que Trento no quiso zanjar la discusión entre las opiniones divergentes de las escuelas teológicas del tiempo[46].

*Capítulo 9: contra la vana confianza de los herejes*. Este capítulo es más polémico, hasta en su título. Lleva a cabo un discernimiento en una de las controversias más apasionadas de la época. Al final de varios debates un tanto confusos, los padres de Trento se contentaron de hecho con rechazar las posiciones extremas. Hay dos afirmaciones principales: 1) Nadie puede jactarse de estar justificado sobre la base de «la certeza de fe» que pueda tener de ello: se alude aquí al propósito de reducir la justificación a la experiencia subjetiva que pueda tener de ello el creyente. 2) Al revés, no puede afirmarse que esta certeza subjetiva e indu-

46. Sobre este punto. cf. M. VILLER, *Cours Viller. Étude historique et doctrinale des documents de l'Église contenus dans l'Enchiridion de Denzinger*, ad instar manuscripti, San Miguel, Argentina 1956, t. I, 284; E. SCHILLEBEECKX, *Una opinión nueva sobre el Decreto de la Justificación del concilio de Trento:* Concilium 5 (1965) 168-171, recogiendo un estudio del teólogo protestante, A. OBERMAN.

dable sea necesaria para la justificación misma; no hay una correlación necesaria entre la certeza del perdón de los pecados y ese perdón efectivo. A esta actitud el concilio opone una confianza legítima en la misericordia de Dios, que no está sin embargo exenta de temor, debido a la debilidad del hombre. No se trata, por tanto, de una certeza infalible. Se vive en una humilde esperanza. La mejor expresión de esta verdad es la respuesta de Juana de Arco durante su proceso: «¿Estás en estado de gracia? – Si estoy en estado de gracia, ¡que Dios me guarde en él!; si no lo estoy, ¡que Dios me ponga en él!»

Si hoy se da por seguro que «la certeza de la gracia enseñada por Lutero no es la que Trento condenó»[47], la verdad es que sigue siendo típica del luteranismo una fuerte insistencia en la subjetividad de la fe. Esta insistencia se ha debido en parte a una reacción contra la alienación de la teología extrinsecista. Pero ha desembocado en ciertas fórmulas de exacerbación psicológica y dramática. Va igualmente ligada a una minimización del papel de los sacramentos en la vida de fe y a un desconocimiento relativo del vínculo de la fe de cada creyente en la fe de toda la Iglesia.

*La vida del hombre justificado*

*Capítulo 10: El incremento de la gracia recibida.* Con este capítulo comienza la segunda gran parte del decreto, relativo a la vida del hombre justificado. Por parte de Dios la justificación da lugar a un incremento y por parte del hombre exige un progreso. Porque pone al justificado en una situación existencial nueva. Intencionadamente el concilio cita sólo en este capítulo una fórmula muy discutida en la época: «Ven cómo por las obras alcanza el hombre la salvación y no sólo por la fe» (Sant 2,24). Evitó hacer intervenir en el capítulo 8, como contrapeso de su interpretación, algunas de las fórmulas paulinas sobre la justificación por la fe. La sitúa en el momento posterior a la justificación. Las obras no cooperan a la justificación; pero una vez realizada la justificación, contribuyen en la gracia al crecimiento de una justicia que las exige al mismo tiempo que las hace posibles.

El don de la justicia debe desarrollar normalmente la cualidad de las disposiciones del justificado así como su cooperación y permitir un progreso en la santificación, que para el concilio es lo mismo que un crecimiento en la justicia: «se justifican más». Si existe una frontera radical entre el justificado y el no-justificado, hay por el contrario entre los justificados infinitos matices que son propios de la caridad vivida. En esta dinámica tienen un papel que jugar las buenas obras, realizadas en la fe y en la caridad. Pero no contribuyen a la justificación más que en la medida en que son dones del mismo Dios. Esta indicación no quita nada a las afirmaciones anteriores.

Este camino de progreso en la justicia y la santidad y de eliminación de la resistencia pecadora a la gracia corresponde al sentido católico del célebre adagio luterano: «al mismo tiempo pecador y justo». En este sentido el momento de la justificación coexiste con toda la vida del hombre justificado, ya que la justificación es un don siempre actual de Dios, un don que crece a la medida misma de los frutos que produce.

47. J. ALFARO, *Certitude de l'espérance et "certitude de la grâce"*: NRT 94 (1972) 29.

*Capítulo 11: La observancia de los mandamientos. Su necesidad y su posibilidad.* Este mismo punto de vista se desarrolla aquí de forma más concreta y existencial. El capítulo comprende tres afirmaciones principales:

1) La observancia de los mandamientos es *posible*, al mismo tiempo que necesaria, al justificado, puesto que Dios no solamente no manda lo imposible, sino que incluso da lo que ordena. Esto sigue en pie, a pesar de la fragilidad del justo, que sigue siendo capaz de caer en pecados ligeros. Según dos sentencias de san Agustín, Dios nos invita a hacer lo que podemos y a pedir lo que no podemos[48]; Dios no abandona nunca a los que no lo abandonan primero a él[49].

2) La pretensión de haber obtenido la salvación, dada por la fe sola, no debe constituir una excusa para aceptar las exigencias de la vida nueva del cristiano y el combate necesario con Cristo, ni servir tampoco de ocasión para una negligencia en la fidelidad a los mandamientos.

3) Finalmente, es un error decir que en toda buena acción el justo peca al menos venialmente.

*Capítulos 12 y 13: Hay que guardarse de una presunción temeraria respecto a la predestinación* y *El don de la perseverancia.* Estos dos capítulos tocan la difícil cuestión de la predestinación y de la perseverancia final, retomando las posiciones adoptadas en el capítulo 9. Excluyen que pueda haber sobre estos puntos una certeza subjetiva absoluta. Nadie puede presumir de su propia predestinación ni declararse convencido de estar en el número de los elegidos. En efecto, todos los hombres siguen siendo capaces de pecar; por otro lado, la predestinación es un puro secreto de Dios. Por esta misma razón nadie puede descansar con certeza absoluta en la seguridad de su perseverancia final. La fragilidad humana es tan grande que el que piensa que está en pie tiene que procurar no caer. La actitud cristiana auténtica es la de una «firme esperanza» y una humilde vigilancia.

### *La recuperación de la justificación*

*Capítulo 14: Los que han caído y su recuperación.* Los que han perdido la justificación por el pecado pueden recuperarla. La estructura del nuevo acto de justificación es estrictamente semejante a la del primero. Tanto en un caso como en otro se requiere una preparación con la gracia de Dios. La única diferencia estriba en la expresión sacramental de la justificación: ahora es imposible un segundo bautismo, pero siempre cabe la posibilidad de una segunda penitencia. Esta penitencia se inscribirá en el proceso del sacramento instituido por Cristo para los que han vuelto a caer en el pecado. Subrayando los diferentes actos de la penitencia y su carácter más laborioso, el texto esboza un resumen de la doctrina de la penitencia que volverá a exponerse en la sesión 14ª[50].

48. AGUSTÍN, *Naturaleza y gracia* 43,50 y 69,83: *OSA* VI,883 y 931
49. Fórmula que se encuentra en toda la obra de san Agustín, entre otras *Ib.* 26,29: *OSA* VI, 851.
50. Cf. t. III, 135-139.

*Capítulo 15: Todo pecado mortal hace perder la gracia, pero no la fe.* Este capítulo plantea la otra cara del análisis de la justificación que se hizo en el capítulo 7. En efecto, si ésta tuvo efectivamente lugar en el momento de la infusión de la caridad y no en el primer acto de fe, se pierde también en el momento en que una rebelión de la voluntad contradice gravemente a la actitud de caridad, y no solamente cuando el acto pecador conduce a la pérdida de la fe. Según la lógica del decreto, la fe que no está viva no justifica; pero la fe puede seguir existiendo en el que ha «muerto» a la justicia y a la gracia. Esta sistematización sigue siendo distinta de la que presenta la doctrina luterana, para la cual la fe comprende siempre la caridad. Pero una diversidad de lenguaje no supone necesariamente una divergencia doctrinal.

*Capítulo 16: El fruto de la justificación: el mérito de las buenas obras. Su naturaleza* . El concilio concluye su decreto con un largo desarrollo parenético que cita a la Escritura con un nuevo calor. Analiza el mérito como el fruto normal de una actividad emprendida en la gracia. El mérito significa simplemente que Dios se vincula a los efectos de su propia gracia que son nuestras obras. Hay mérito, porque Dios actúa en el hombre. Puesto al final del decreto, este capítulo adquiere el valor de una culminación de la doctrina y quita todas las posibles ambigüedades sobre la doctrina católica del mérito.

En ningún caso esta doctrina contradice al principio de la «gracia sola» (*gratia sola*): «mérito» significa la historicidad de la omnipotencia de la gracia en la libertad humana y no le hace la competencia bajo ningún aspecto a la «*sola gratia*»[51]. A los que perseveran en el bien se les promete la vida eterna como una gracia y como una recompensa concedida a sus buenas obras y a sus méritos. Se retienen sin ninguna oposición entre sí los dos términos de «recompensa» –utilizado preferentemente por la Reforma– y de «mérito». Por la fuerza de la gracia de Cristo, el justo merece de verdad la vida eterna. Después de haber eliminado toda ambigüedad sobre el papel de las buenas obras en la justificación, el concilio proclama que los justificados «han merecido (*promeruisse*) de verdad obtener, a su tiempo, la vida eterna». En el interior del orden de la gracia y en Cristo podemos, por consiguiente, hacer valer un mérito delante de Dios, que ha establecido graciosamente una relación de justicia entre él y nosotros: el mérito es verdaderamente mérito, porque la gracia es verdaderamente gracia.

De esta manera nuestra justicia es a la vez de Dios y nuestra. La doctrina del mérito es la consecuencia de la afirmación central del capítulo 7 sobre la causa formal de la justificación. Esta realidad del mérito, atestiguada en la Escritura con otro lenguaje (recompensa, salario, Dios dará a cada uno según sus obras) no debe llenar al cristiano de vanagloria: en el Señor es en el que tiene que gloriarse, ya que son sus propios dones los que se convierten en méritos nuestros.

*Balance*

«El decreto sobre la justificación, a pesar de tratarse de un producto artificioso, es en muchos aspectos un trabajo excelente; cabe preguntarse si, de haber sido

51. E. SCHILLEBEECKX, *Una opinión nueva sobre el Dios de la justificación en el concilio de Trento*: Concilium 5 (1965) 168-171.

emitido este decreto a principios de siglo por el concilio de Letrán, metiéndose realmente en la carne y en la sangre de la Iglesia, hubiera progresado la Reforma»[52].

Tal es el juicio curiosamente positivo que dio A. von Harnack sobre el trabajo del concilio de Trento. En efecto, a pesar de una dimensión polémica inherente a las condiciones de su producción, este documento propone una enseñanza equilibrada y generalmente serena de la doctrina de la justificación por la gracia. El tema de la justificación, que estuvo en el corazón de la crisis de la Reforma, ha sido en nuestro siglo objeto de grandes debates teológicos, entre K. Barth y H. Bouillard[53], entre el mismo K. Barth y H. Küng[54], de una confrontación entre santo Tomás y Lutero[55] y, más recientemente, de numerosos diálogos ecuménicos[56] de gran profundidad en el plano histórico y teológico. Sin entrar aquí detalladamente en los resultados alcanzados, puede decirse que estas verificaciones doctrinales han permitido llegar a un «consenso fundamental sobre el Evangelio». Las dificultades que todavía siguen en pie se refieren más bien a las consecuencias de la justificación en la vida del justificado y en la Iglesia. Todas ellas cristalizan en torno al término de «cooperación».

## III. LA DOCTRINA CATÓLICA DE LA GRACIA DESPUÉS DEL CONCILIO DE TRENTO

Después del decreto tridentino sobre la justificación, la teología católica relativa a la antropología cristiana y la gracia se fue estabilizando poco a poco. Seripando, por ejemplo, se mantuvo entre Agustín y Lutero. Se ocupó en comentar las cartas de Pablo a los *Romanos* y a los *Gálatas*, y escribió en 1553 su tratado *Sobre la libertad cristiana*, que era unaserie de anotaciones al libro del mismo título escrito por Lutero en 1520[57]. Esta última obra se presenta en forma de debate, siete u ocho años después de la muerte de Lutero. Las diferencias entre las dos obras permiten observar que, una vez acabado el concilio de Trento, la problemá-

52. A. VON HARNACK. *Dogmengeschichte* III, 711; citado por H. KÜNG, *La justificación* , Estela, Barcelona 1967, 104.

53. Cf. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t.2: *Parole de Dieu et existence humaine*, Aubier, Paris 1957.

54. Cf. H. KÜNG, *La justificación*, o. c..

55. O. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, M. GRÜNEWALD, Mainz 1967.

56. Cf. Grupo mixto de diálogo luterano-católico de los Estados Unidos, *La justificación por la fe* (1984); *Enchiridion oecumenicum* II, ed. por A. GONZÁLEZ MONTES, Universidad Pontificia, Salamanca 1993, 669-747 ; ARCIC II (Comisión anglicano-católica), Declaración *La salvación y la Iglesia* (1986): *Enchiridion oecumenicum* II, 4; Comisión mixta entre la Alianza Reformada mundial y el Secretariado para la unidad de los cristianos de la Iglesia católica romana, *Hacia una comprensión común de la Iglesia* (1990): *Enchiridion oecumenicum* II, 397-451); Comisión internacional católico-luterana, *Église et justification. La compréhension de l'Église à la lumnière de la doctrine de la justification* (1993): *DC* 91 (1994) 810-839. Se encontrará un balance de casi todos estos diálogos en A. BIRMELÉ, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Cerf, Paris 1986.

57. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, o. c., II, 239-249 y 391-403. Para el tratado *De libertate christiana*, cf. A. MARRANZINI, *Dibattito Lutero-Seripando su "Giustiizia e Libertà del cristiano"*, Morcelliana, Brescia 1981.

tica se había modificado profundamente. La escuela agustiniana no se ocupaba ya de establecer distinciones entre Lutero, Agustín y los agustinos. Se imponían otras cuestiones relativas a la gracia, que dieron paso a la controversia *De auxiliis*, a la lectura de Agustín por Bayo, al movimiento espiritual de Port-Royal que llevó al *Augustinus* de Jansenio, al auge de la teología controversista.

## 1. La formación de los tratados «De Gratia» y de «Deo creante et elevante»

En cierto sentido, fue en el 415 cuando comenzó la formación de un tratado sobre la gracia en la investigación teológica. En efecto, con *La naturaleza y la gracia* de san Agustín empezó a crearse un vocabulario técnico sobre la naturaleza humana heredera de Adán y «herida», así como sobre la «gracia de Cristo». Agustín entendía el concepto de naturaleza humana en el sentido existencial e histórico de «nacimiento», a saber, que para un ser es natural aquello que es al nacer. Esta obra marcó la historia de la doctrina de la gracia. En efecto, a partir de aquel momento Agustín comenzó a introducir la palabra «gracia» en muchos de sus escritos, haciendo así de este concepto una cuestión autónoma. Un segundo momento de la formación del tratado sobre la gracia se sitúa en los años 426-427, con ocasión de los escritos de Agustín a los monjes de Adrumeto: la necesidad de la gracia, invocada en la polémica antipelagiana para el comienzo de la fe, para la práctica del bien y para la obtención de la vida eterna, se presenta a partir de entonces en un contexto antropológico.

En la tradición agustiniana, la reflexión sobre la gracia ha respetado siempre esta lectura del concepto de «naturaleza» según la categoría del «nacimiento». El planteamiento del problema en esta perspectiva hacía destacar la relación de Dios con el hombre, tal como se nos cuenta en el texto bíblico. Así pues, en esta escuela teológica era obligatorio el esquema narrativo de la creación, del pecado de Adán y de la redención por Cristo.

La teología controversista postridentina aisló las principales cuestiones debatidas por el movimiento de la Reforma protestante y por el de la Contrarreforma, oponiéndolos cada vez más. Domingo de Soto escribía en Salamanca en 1561 su obra *De la naturaleza y de la gracia*, que manifestaba la aparición de una nueva problemática teológica. En efecto, poco a poco las antiguas *Quaestiones* se fueron convirtiendo en las *Controversiae* de Roberto Belarmino (1542-1621) hasta trasformarse en las *Discusiones sobre la gracia*[58]. Por el 1680 el género de la controversia y de la disputa dio su forma a los tratados «Sobre el ser sobrenatural» (*De ente supernaturali*) y «Sobre la gracia» (*De gratia*), cuyo esquema permaneció invariable hasta el Vaticano II. Apelando al decreto tridentino sobre la justificación, este tratado adoptó el siguiente plan en la exposición: preparación para la gracia, justificación, vida de gracia, mérito.

Para salvaguardar la trascendencia y la gratuidad de la gracia de Dios, la teología controversista procedía metódicamente, comenzando por precisar los con-

58. Se percibe este paso en la obra de Ripalda, *Disputationes theologicae de ente supernaturali* I, Bourdeaux 1634; II, Lyon 1645; III Colonia 1648 (en el apéndice *Adversus Baium et baianos*).

ceptos de «natural» y de «sobrenatural», para compararlos a continuación. La búsqueda de los elementos esenciales constitutivos de los dos órdenes dio cuerpo a la óptica que, desde la teología controversista –empezando por las *Controversias* de Belarmino– se aplicó a la lectura de san Agustín: se trata de la cuestión que en adelante se llamaría de lo «sobrenatural».

Después de la controversia *De Auxiliis*, y sobre todo como consecuencia de las polémicas suscitadas por Bayo y Jansenio, se formó y se desarrolló el tratado de «Dios creador y elevador del hombre» (*De Deo creante el elevante*). D. Palmieri (1829-1909), en el marco del desarrollo progresivo de la neo-escolástica, fue el primero en concebirlo, en 1878. Fundamentó la segunda parte del tratado *De Deo elevante* en las tesis de la controversia bayano-jansenista. Si un trabajo como el tratado *De Deo creatore* de Suárez, por ejemplo, había situado el concepto de naturaleza en el nivel cosmológico, el *De Deo elevante* definía los dos órdenes en relación con el concepto de sobrenatural, oponiéndolos entre sí. Esta presentación tenía todas las ventajas de un discurso analítico claro y distinto, pero teológicamente los hacía que los dos órdenes parecieran extraños el uno al otro, al oponer naturaleza y sobrenatural.

## 2. La controversia *De Auxiliis*

**Indicaciones bibliográficas**: G. Schneemann, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii Concordia initia et progressus*, Freiburg i. B. 1881.– C. Crevola, *La interpretación dada a san Agustín en las disputas* De auxiliis: Archivo Teológico Granadino 13 (1950) 5-171.– H. Rondet, *Prédestination, grâce et liberté*: NRT 69 (1947) 449-474.

La obra del teólogo jesuita Luis Molina (1536-1600) había intentado elaborar como un sistema teológico las relaciones entre la gracia de Dios y la libertad humana. En dos ediciones sucesivas, Molina había publicado su obra discutida *Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la divina presciencia, la providencia, la predestinación y la reprobación*[59]. La cuestión planteada pertenecía a la herencia agustiniana; se refería a la eficacia de la gracia, pero tratándola desde un nuevo punto de vista. ¿Cómo conciliar la gracia de Dios y la libertad del hombre? Más exactamente, ¿cómo conciliar la presciencia de Dios, que conoce infaliblemente el porvenir, y la libertad del hombre? ¿Cómo comprender que el hombre puede hacer que fracase la gracia? La tesis de Molina recurría a la idea de *ciencia media* y se oponía a la de la *predestinación física*, que mantenían los dominicos.

El dominico Báñez († 1604) enseñaba la *predeterminación física* (donde el término «física» ha de entenderse en el sentido de una causalidad eficiente). Esta teoría afirmaba que el decreto libre de Dios de aportar a cada acto del hombre el concurso necesario suponía una «premoción física» –como la del hacha, que no puede cortar sin recibir un impulso físico–, según la cual el sujeto humano queda

59. L. Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia*, Lisboa ¹1588; Amberes ²1595.

infaliblemente determinado en su naturaleza propia, de forma que Dios sabe lo que este hombre va a hacer libremente. Pero para la escuela tomista, esta determinación no suprime la libertad de la criatura: tiene una relación intrínseca con el libre albedrío y concede al acto libre ser libre. El acto salvífico es fruto de la gracia eficaz. Sin embargo, la dificultad que ha suscitado siempre esta teoría se refiere al respeto de la libertad humana.

Molina, por el contrario, partía de la existencia del libre albedrío y de la capacidad del hombre para hacer esto o aquello. Pero el hombre no puede ejercitar su libertad más que mediante un concurso divino. Además del concurso general que pertenece al orden de la creación, Dios ayuda al hombre mediante una gracia preveniente de orden sobrenatural. Este concurso no es una «premoción» física, sino un concurso simultáneo. Para evitar caer en la acusación de semi-pelagianismo, Molina apelaba entonces a la ciencia *media* de Dios, es decir, a la ciencia de los futuribles: Dios sabe lo que podría hacer una persona puesta en una situación concreta, o si se realiza tal o cual condición. Esta ciencia es infalible, pero no supone ningún decreto predeterminante. La predestinación de unos y la reprobación de otros no se explica por un decreto divino, sino por la acción libre de la criatura.

La importancia que alcanzó la polémica entre los dominicos y los jesuitas obligó a Clemente VIII a llevar el asunto a su tribunal. En 1597 se reunió en secreto una comisión romana, que emitió su parecer solicitando la condenación de Molina. Pero a continuación se reanudaron los debates de manera contradictoria: después de más de ciento veinte reuniones celebradas entre 1598 y 1607, Pablo V no condenó a nadie y prohibió a cada una de las partes censurar las posiciones de la otra[60]. En 1611, un decreto del Santo Oficio llegó incluso a prohibir que se tratara la cuestión bajo ningún pretexto, prohibición que renovó Urbano VIII en 1625 y 1641. La controversia *De auxiliis* cobró nuevos bríos después de la publicación del *Augustinus* de Jansenio. Estas decisiones fueron realmente prudentes, ya que las sutilezas de una discusión realmente insoluble demostraba que era preciso revisar antes las premisas mismas de la cuestión.

## 3. De Bayo a Jansenio y al Jansenismo

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Augustinianum, Roma 1968.– L. CEYSSENS, *Autour de la bulle Unigenitus. La déclaration, dernière illusion et ultime désillusion de Louis XIV*: RHE 84 (11989) 5-29.– A. VANNESTE, *Pour une relecture critique de l'*Augustinus *de Jansenius*: Augustiniana 44 (1994) 115-136.– B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne,* Bibliopolis, Napoli 1993; *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Albin Michel, Paris 1994. - Cf. indicaciones bibliográficas p. 188.

El pensamiento antropológico de Bayo, basado en los textos antipelagianos de Agustín, ha sido considerado como un precedente del jansenismo[61]. Efectiva-

60. *DzS* 1997.
61. Se expondrá el pensamiento de Bayo en el siguiente capítulo a propósito de la cuestión de lo sobrenatural, p. 298-300.

mente, Jansenio tomó de Bayo la tesis según la cual se le debe al hombre inocente la justicia original. Bayo y Jansenio, lectores asiduos de las obras del obispo de Hipona, particularmente de sus obras antipelagianas y de las de sus últimos años, se movían en torno a la tradición agustiniana de Lovaina. Sin embargo, no leyeron el concepto de naturaleza según la idea agustiniana existencial de nacimiento, sino más bien según la idea del fin que alcanzar. En esta perspectiva, estos dos célebres teólogos del norte de Europa redujeron a la naturaleza la gracia que Adán había recibido en la creación.

La gracia de Cristo o *auxilium quo,* de la que habla Agustín en el tratado *Sobre la corrección y la gracia,* es traducida por Jansenio como *gracia eficaz,* a la que no puede resistir la voluntad humana. Esta gracia es infalible y necesitante; somete al libre albedrío, que sólo sigue siendo lo que es por el hecho de que no está sometido a ninguna coacción. Y de la gracia concedida a Adán inocente, gracia que seguía estando sometida a la decisión de su libertad, o *auxilium sine quo non,* Jansenio hizo la gracia *suficiente.* En la teología controversista, esta categoría intentaba salvaguardar la libertad humana y la universalidad de la gracia. Pero como esta gracia no se hace nunca efectiva después del pecado de Adán, ya que la voluntad ha perdido su libertad y sigue necesariamente a la delectación mala, Jansenio la considera como inútil. La criticaba hasta el punto de rezar para verse libre de esta gracia «suficiente». Una vez descartada esta gracia, la teología de la gracia de Jansenio se vio reducida al hecho de que Dios predestina solamente a algunos. La predestinación a la gloria tiene como contrapartida lógica una especie de predestinación al mal y a la reprobación. La distinción entre «gracia eficaz» y «gracia suficiente», nacida con el jansenismo, no tenía por tanto ningún porvenir en la reflexión teológica.

El jansenismo, condenado en 1653 por Inocente X en cinco proposiciones sacadas del *Augustinus*[62], puede resumirse en tres puntos principales:

– no es posible observar los mandamientos de Dios sin la ayuda de la gracia;
– el hombre no puede oponerse a la gracia, porque ésta es irresistible;
– Cristo no ha muerto por todos (afirmación que va en contra de la soteriología constantemente sostenida por la Iglesia).

El movimiento jansenista se caracterizaba además por su fuerte rigorismo moral, unido a un gran pesimismo y a una espiritualidad del miedo.

Los papas posteriores pronunciaron sucesivas condenaciones contra el jansenismo: primero Alejandro VII (1656)[63]; bajo Alejandro VIII (1690), el Santo Oficio condenó la afirmación de que una proposición doctrinal de Agustín podía aceptarse y enseñarse sin tener en cuenta ninguna bula pontificia[64]; Clemente XI en 1713 condenó los errores de Pasquier Quesnel, oratoriano ligado a Port-Royal, que limitaba la gracia a la pura voluntad de Dios: «La gracia no es otra cosa más que la voluntad de Dios omnipotente que manda y hace lo que manda»[65], y redu-

62. Constitución *Cum occasione* de 1653, contra los errores de Jansenio sobre la gracia; *DzS* 2001-2007: *MI* 294.

63. *Constitución* del 16 octubre 1656: *DzS* 2010-2012: *MI* 296 afirmando que las proposiciones de Jansenio se condenan en el sentido que les daba su autor.

64. Decreto del Santo Oficio, 7 diciembre 1690, sobre los errores de los jansenistas: *DzS* 2330: *MI* 315-317.

65. *Constitución* del 8 septiembre 1713: *DzS* 2411: *MI* 324,

cía la gracia concedida a Adán a la simple gracia de la creación: «La gracia de Adán es secuela de la creación y era debida a la naturaleza sana e íntegra»[66]. El jansenismo italiano, que se había expresado en el sínodo de Pistoya el año 1786, fue condenado por el papa Pío VI en 1794, por la bula *Auctorem fidei*[67].

Nunca en la historia de la teología se había reducido tanto el horizonte de la gracia, sin contar el grave prejuicio que se causó a las obras del obispo de Hipona. Porque la condenación romana de las proposiciones de Bayo y Jansenio produjo en numerosos teólogos una verdadera desconfianza por los escritos de Agustín. Bajo la influencia de esta lectura jansenista, y hasta tiempos muy recientes, los teólogos más benévolos comprendieron la distinción agustiniana de la gracia *auxilium sine quo non* y *auxilium quo* como dos economías de la gracia[68].

## 4. La Escuela de los «Agustinianos»

La escuela de los «agustinianos» (*augustinenses*), ligada de manera especial a la herencia espiritual y teológica del obispo de Hipona, conoció dos fases distintas: la primera, desde Egidio Romano (1243-1316) hasta Jerónimo Seripando (1493-1563), se situó teológicamente entre san Agustín y Tomás de Aquino; la segunda se desarrolló desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II.

Cuando se habla en antropología teológica de la escuela «agustiniana», se piensa principalmente en esta segunda fase. Siguiendo las huellas de Agustín, esta escuela basó su reflexión teológica en el curso histórico de la humanidad. El método histórico en teología, que se apoyaba en la revelación bíblica del hombre, fue un punto firme del pensamiento de Agustín, que lo precisaba de esta forma: ver las cuestiones que están en juego (el hecho de la gracia de Dios y del libre albedrío del hombre) y la autoridad capaz de dar alguna indicación de ello (o sea, la sagrada Escritura). Se encuentra toda la profundidad del método histórico de Agustín en su polémica con Porfirio[69]. Por eso la escuela agustiniana no reflexionó en primer lugar a partir de los conceptos de natural y de sobrenatural, sino más bien del hecho de la creación y de la redención del hombre, tal como se nos presenta en las Escrituras. Basándose en el relato bíblico que refiere la elevación del hombre al orden sobrenatural desde su creación, conjuga la relación natural-sobrenatural en la realidad existencial concreta y en la totalidad del ser humano. La idea agustiniana consiste en reflexionar sobre el hombre partiendo de una relación que existe ya entre él y Dios desde el primer momento de la creación, evitando partir más bien de una relación hipotética de antítesis que se oponen y se

66. *DzS* 2435: *MI* 325

67. Bula *Auctorem fidei*: *DzS* 2616-2626: *MI* 345-371,

68. A. Sage, *Les deux temps de grâce*: REA 7 (1961) 209-230; J. Lebourlier, *Grâce et liberté chez saint Augustin. La grâce d'Adam dans le* De correptione et gratia, en *Augustinus Magister* II, Paris 1955, 789-793; *Ch. Boyer, L'"adiutorium sine quo non". Sa nature et son importance dans la doctrine de saint Augustin*: Doctor Communis 13 (1960) 5-18.

69. Cf. B. Studer, *La "cognitio historialis" di Porfirio nel* De civitate Dei *di Agostino (Civ 10,32)*, en *La narrativa cristiana antica*, Augustinianum, Roma 1995, 529-554.

unen para determinar los elementos esenciales de los dos órdenes natural y sobrenatural.

La escuela de los *Augustinenses* va ligada sobre todo a los nombres de ciertos teólogos de la orden de san Agustín, como Enrique Noris[70], F. Bellelli[71], Juan Lorenzo Berti[72] y, muy recientemente, el padre A. Trapé[73]. Esta escuela sobrevivió hasta el Vaticano II, enfrentándose con las acusaciones persistentes de bayanismo y de jansenismo, o también de debilidad intelectual, ya que se sospechaba que sólo se mostraba sensible a la cronología en su método histórico. Por otra parte, la mentalidad teológica general pensaba entonces que la hipótesis de la naturaleza pura constituía una mediación necesaria para defender el orden sobrenatural según el pensamiento del magisterio de la Iglesia, y no una opinión teológica[74].

## IV. CUESTIONES CONTEMPORÁNEAS Y BALANCE

Al final de este recorrido, no será inútil proponer una especie de balance y atender a algunas de las cuestiones que hoy se plantean en la teología de la gracia.

### 1. Agustín y el Vaticano II

Superando el primer esquema de la comisión teológica, compuesto en la línea de la encíclica *Humani generis*, el concilio Vaticano II orientó la investigación antropológica hacia una visión unitaria e integral del hombre, tal como se deduce sobre todo de la revelación divina. El hombre real, tomado en sí mismo y unido a los demás, en la realidad de su creación a imagen de Dios inserta en la del mundo, este hombre que peca, que vive, que ha sido redimido, que construye su propia historia en el tiempo y más allá del tiempo: ésta es la base de la comprensión de su ser misterioso. Así es como la constitución dogmática *Lumen Gentium* subraya la vocación común de la humanidad a este fin sobrenatural que es juntamente la de la Iglesia y la del mundo (nº 48).

Aunque centrada en la Iglesia, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* profundiza en los elementos comunes a cada uno de los hombres: una creación y elevación común a lo sobrenatural de todos ellos; una ley común del pecado, una es-

70. Autor de las *Vindictae Augustinianae* y de la *Historia pelagiana*, en la segunda mitad del siglo XVII.

71. Autor de la *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, 1711.

72. Autor del *De theologicis disciplinis*, 1792.

73. Cf. A. Trapé, *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis "Humani generis" praelucentibus*: Analecta Augustiniana 21 (11951) 217-265.

74. Tan sólo por los años cincuenta el estudio de M. Wrede, *Die Möglichkeit des Status Naturae Purae im Lichte der kirchlich verurteilten Sätze des Bajus vom Urstand*, Druckerei der Pallotiner, Limburg 1953, insinuó que «no se deduce con certeza» que la condenación de Bayo constituya una afirmación del magisterio de la Iglesia, considerando la hipótesis de la naturaleza pura como categoría necesaria para defender el orden sobrenatural. Se verán *infra*, 305-307, las reflexiones ulteriores de la teología escolástica y neo-escolástica, así como la posición de H. de Lubac en este tema.

peranza común de redención; una vocación común a la perfección en Cristo, el hombre perfecto (*GS* 1-2 y caps. 1 y 4). El Vaticano II describe así la antropología del hombre integral, individual y colectivo, históricamente sumergido en el mundo, pero tenso hacia Dios.

En esta presentación de la antropología cristiana se ha podido reconocer una inspiración agustiniana, llevada al concilio por algunos grandes teólogos modernos presentes en casi todas las comisiones, como H. de Lubac, Y. Congar o A. Trapé. «Cuando el concilio –ha señalado un especialista de san Agustín–, después de recordar los cambios producidos en el mundo, empieza a considerar al hombre en sí mismo, en su comunidad y en su actividad, se muestra agustiniano: el hombre como creado a imagen de Dios, creado bueno, creado uno, pero no abandonado a sí mismo y solo; el hombre que peca y oscurece la imagen de Dios. El pecado forma entonces parte de la actividad del hombre y estas dos consideraciones agustinianas del hombre obtienen aquí una confirmación. En su análisis de los elementos constitutivos del ser humano –cuerpo, interioridad, inteligencia, verdad y sabiduría, conciencia moral, grandeza de la libertad– nos parece oír hablar a Agustín, dada la semejanza tan grande que existe, no solamente en el pensamiento, sino en la expresión»[75]. Si en el pasado algunos teólogos tuvieron dudas sobre esta presentación agustiniana de la antropología, tachándola de poco satisfactoria para un espíritu filosófico[76], esta opinión se ha trasformado notablemente en nuestros días[77].

En realidad, al situar de nuevo la antropología cristiana en el punto de vista de Agustín, el Vaticano II optó por una reflexión teológica sobre el hombre que se inscribe más bien en una perspectiva histórica. Sin insistir forzosamente en los problemas relativos al relato del Génesis y a la teología paulina de los dos Adanes, no es posible librarse de una antropología que tome en cuenta la realidad de la humanidad: las Escrituras hablan de la historia de Dios con el hombre. Aunque no tenga la claridad de la escolástica, esta consideración se muestra más cercana a la historia del hombre.

## 2. Visión de conjunto sobre la doctrina de la gracia

Intentemos proponer una síntesis de conjunto que no se limite simplemente a registrar los datos históricos. Señalaremos para ello los datos de fe relativos a la gracia; el papel que jugaron los Padres de la Iglesia y especialmente Agustín en Occidente; los datos que ha subrayado el magisterio, ordinariamente con ocasión de polémicas muy determinadas; y los elementos construidos por las diversas escuelas teológicas.

75. J. Moran, *Presenza di S. Agostino nel concilio Vaticano II:* Augustinianum 6 (1966) 460-488.

76. G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio*, Herder, Roma 1966, 114-115.

77. V. Grossi, *La coscienza storica tra Bibbia e Tradizione*: Lateranum, N.S., 66 (1990) 653-678.

### *De las Escrituras a los Padres griegos*

La doctrina de la gracia de Dios y de Cristo hunde sus raíces en las fuentes de la revelación. En las Escrituras, la alianza de Dios con la humanidad, hilo conductor de la revelación y categoría con la que los Padres de la Iglesia leían la Biblia a los catecúmenos, expresa tanto la benevolencia de Dios con los hombres (concepto de gracia, de misericordia), como una santidad particular en aquel que goza de semejante alianza. En el primer caso, «gracia» y «misericordia» subrayan la salvación del elegido como testimonio de la fidelidad de Dios a su alianza; en el segundo, estas palabras designan al «justo por la fe», como Abrahán, cuya rectitud en el obrar moral constituye un aspecto y un testimonio de esa alianza. En este contexto, el mundo cristiano podía expresarse como el apóstol Pablo: «Por medio de la fe en Cristo, los fieles se convierten en justicia de Dios» (2 Cor 5,21), es decir, en ellos se manifiesta la fidelidad de Dios a la humanidad.

Si la Biblia hace resaltar la primacía de la misericordia de Dios y la justicia que viene de la fe en Cristo (Rom 3,27; 1 Cor 4,7), la reflexión oriental destaca la idea de divinización, distinguiendo en el hombre un proceso que va de la imagen a la semejanza, mediante la acción común del don del Espíritu Santo y de la voluntad del hombre. En la «semejanza» del Verbo encarnado, ejemplo del cristiano, se inscribe toda la concepción ascética del monaquismo oriental.

La categoría de la «divinización» (*theopoiesis*) fue sin duda la que, en la Iglesia griega, dio más valor a la gracia como santificación total[78]. Muy común en la liturgia oriental, no se utilizó mucho sin embargo en la reflexión de la teología occidental.

### *Agustín y la aportación de nuevas categorías*

En la historia de la teología de la «gracia» es justo reconocer a Agustín un papel aparte. Efectivamente, con él la discusión sobre el conjunto de la salvación del hombre se concentró en este término. Fue entonces la ocasión más oportuna de hacer numerosas precisiones en la antropología cristiana. Respecto al tema de la libertad/libre albedrío se tocaba una infinidad de cuestiones de las que hoy se sigue debatiendo; se estaba formando entonces el alma misma de la cultura occidental, siempre atenta a defender su autonomía antropológica. No cabe duda de que, desde el punto de vista de la inculturación, se trataba del problema central, pero la mediación teológica de la primacía de Dios con la libertad del hombre, tal como aparece en la revelación bíblica, es una dialéctica tan fuerte que se asemeja a la del Dios de Israel, siempre fiel a la alianza con su pueblo debatiéndose en la tentación de una infidelidad sin fin.

La elección de estas categorías favoreció el punto de vista antropológico, fuertemente inter-personalizado. La dialéctica compleja de esta relación, tratada por medio de estas categorías, explica las dificultades suscitadas sin cesar desde la polémica pelagiana. Se opusieron dos voluntades, dos libertades, la de Dios y la del hombre, en términos que podían encerrar múltiples acepciones. Los diversos esquemas utilizados sucesivamente por Agustín indican las múltiples posibi-

78. Cf. t. I., 214-221.

lidades de hacer avanzar la reflexión teológica sobre la gracia y la justificación. Con frecuencia, sus lectores escogieron uno solo y estrecharon el horizonte, apoyándose exageradamente en las obras más últimas del obispo de Hipona. Por su parte, Agustín sabía armonizar teológicamente cuatro principios de la doctrina de la gracia: la necesidad de la gracia medicinal de Cristo, la necesidad de la oración de súplica, la distinción entre naturaleza íntegra y naturaleza caída, la fragilidad del hombre, incluso del justo, y por tanto la imperfección de la justicia en el tiempo presente, que es lo que san Pablo llama «redención en esperanza».

*Los datos dogmáticos principales*

La teología de la gracia y de la justificación se convirtió por tanto en una cuestión autónoma en el mundo occidental con ocasión de la polémica pelagiana. Marcó toda la antropología teológica a partir de san Agustín, haciéndola explotar literalmente en la época de la Reforma. Hubo dos concilios, el de Cartago y el de Trento, que ofrecieron las indicaciones básicas. A partir de allí se organizaron las lecturas antropológicas de la teología católica: los teólogos se apoyaron en Cartago hasta la Reforma, y en Trento hasta nuestros días.

Sobre la gracia y la justificación, el concilio de Cartago aportó la terminología y su significación. Se trata de la «gracia, por la que somos justificados por nuestro Señor Jesucristo», de «la gracia de Dios», de la «gracia de la justificación», definida como una «ayuda» para no pecar y como un amor para que el libre albedrío pueda cumplir los mandamientos divinos.

Frente a la teoría de una justificación solamente imputada, el concilio de Trento precisó el carácter de interioridad de la gracia y la realidad de la mediación de los sacramentos. Apoyándose en la doctrina paulina, supo situar la doctrina de la justificación en el marco general de la historia de la salvación y aplicar la lógica universal de la prioridad del don de Dios al hombre en Cristo al caso particular de la justificación personal. Pero conjugó también con constancia la articulación del papel de la gracia y de la libertad, evitando siempre ponerlas en conflicto. Su definición de la justificación y de sus causas es un himno a la gratuidad del don de Dios. Levantó todas las sospechas de «pelagianismo» que podían dirigirse a la Iglesia católica a partir de algunas de sus prácticas. Supo mostrar que el dogma de la justificación por la gracia mediante la fe no es una doctrina protestante, sino una doctrina simplemente cristiana.

*Una reanudación constante de los debates*

El mundo occidental siguió a Agustín en lo bueno y en lo malo. El obispo de Hipona es un autor difícil de clasificar. Muchas de las incomprensiones de su pensamiento se debieron a unas sistematizaciones que él mismo nunca se permitió hacer. Hemos visto que el magisterio de la Iglesia hizo suyo lo esencial de su pensamiento sobre la primacía de la gracia de Dios y sobre el respeto a la libertad humana, desde el concilio de Cartago hasta el decreto de Trento sobre la justificación. Pero las soluciones de Bayo y de Jansenio sobre las cuestiones de la gracia y de la predestinación arrojaron sobre la obra de Agustín y sobre la escuela agustiniana una sospecha de incompatibilidad con la doctrina de la Iglesia, que duró hasta el Vaticano II.

A partir del siglo XVI, la teología católica sobre la gracia conoció un desarrollo casi evidente. La radicalización de Agustín que hicieron los reformadores protestantes condujo a la teología católica a infrautilizar la herencia del obispo de Hipona. Si Lutero dio a Calvino los elementos de una doctrina sobre la predestinación absoluta, Jansenio llegó al concepto de la indefectibilidad de la gracia respecto a la libertad humana. Bayo y Jansenio acercaron considerablemente los conceptos de naturaleza y de gracia, hasta el punto de que se acusó al primero de reducir la gracia a la naturaleza, y al segundo de exagerar el poder de la gracia sobre la naturaleza caída y sobre el libre albedrío.

La teología controversista siguió las indicaciones del decreto de Trento, pero abandonando su método bíblico y patrístico. Insistió sobre todo en la definición conceptual de los términos de naturaleza, gracia, justicia, justificación, mérito. Este planteamiento arrojó no poca claridad en las difíciles cuestiones de entonces y prevaleció en la investigación antropológica hasta el Vaticano II. Ya hemos hablado de cómo este concilio hizo una oportuna corrección en la trayectoria que se había seguido después de Trento.

## 3. Las cuestiones que hoy se plantean a la teología tradicional de la gracia

Los problemas que hoy se plantean a a la teología tradicional de la gracia corresponden en gran parte a las cuestiones que se plantearon a la teología de la tradición agustiniana. Están en primer lugar las cuestiones de siempre. A muchos les parece que considerar la gracia como un don sin apelaciones, sin más condiciones, es ponerle a Dios una nota de injusticia. Fue ésta la acusación constante de los pelagianos. Agustín era consciente de que, dada la grandeza del misterio de la gracia y de la libertad, no cabía más posibilidad que la de plantear correctamente el problema. Pero la dificultad relativa a la salvaguardia de la libertad humana, que se encuentra inscrita en la dialéctica de las relaciones del hombre con Dios, surgió luego regularmente contra Agustín.

La teología moderna plantea además a Agustín nuevas cuestiones sobre la gracia, en particular dos cuestiones de naturaleza sacramental: en primer lugar se acusa a Agustín de haber reducido la comprensión de la gracia a la que se da a los niños pequeños en el bautismo y de haber hecho de ella un parámetro general, siendo así que es distinta en los diferentes estados y edades de la vida. En segundo lugar, a esta visión insistente del bautismo de los niños se le reprocha que hace perder a la gracia su connotación interpersonal, reduciéndola a una objetivación o a una «cosificación»[79].

Algunos autores se preguntan además si no habrá roto Agustín con la doctrina tradicional de la gracia, una ruptura que iría mucho más allá del desarrollo del dogma[80]. Esta cuestión radical, planteada ya poco después de su muerte, ha vuel-

79. V. Grossi, *Battesimo dei bambini e teologia*: Augustinianum 7 (1967) 323-327.

80. G. Ring, *Bruch oder Entwicklung in Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zur K. Flash, Logik des Schrekkens*: Augustiniana 44 (1994) 311-113.

to a surgir en no pocos problemas teológicos desde mediados de este siglo. Sin embargo, la teología ha tendido más bien a considerar a Agustín como un maestro, aun cuando, sobre todo en este terreno de la gracia, se le haya comprendido de tan diversas maneras.

Hay además otras cuestiones que se plantean a la teología escolástica postridentina. Ésta se dedicó la mayor parte de las veces a defender el carácter sobrenatural y trascendente de la gracia, su carácter gratuito y la santidad interior que procura. Los dos primeros puntos (la sobrenaturalidad y la gratuidad) tenían que ver sobre todo con el jansenismo, mientras que el tercero se refería al protestantismo. La vinculación entre estos diversos conceptos, particularmente entre naturaleza y sobrenatural, se elaboró de una forma clara, demasiado clara sin duda, y dominó a la teología hasta mediados de este siglo. El reproche que se ha hecho a esta posición teológica se refiere a su raíz conceptual, a saber, al hecho de que habla de la gracia de Dios y de la libertad humana más como si se tratara de conceptos que de una historia vivida, la de Dios y la del hombre.

## 4. La reflexión de hoy

La reflexión teológica se renueva continuamente, sobre todo en las fases agudas de cambios culturales; le incumbe entonces la tarea de ayudar a la apertura de nuevos horizontes de reflexión para la gracia de Dios en el mundo de hoy. Por otra parte, se reconoce que a lo largo de la historia la teología de la gracia ha estado sujeta a interpretaciones unilaterales y a distorsiones respecto a las indicaciones oficiales de la Iglesia. Hoy la teología se complace más que nunca en comprender las relaciones de Dios con el hombre tal como nos las presenta la Escritura. La conciencia de los límites del lenguaje analítico invita a dar un carácter menos absoluto a la expresión teológica. Del mismo modo, la utilización del lenguaje simbólico en el terreno de la antropología teológica podría reducir las distinciones a un nivel de proposición, sin pretender dar una visión sistemática y cartesiana cargada de ideas claras y distintas.

Por ejemplo, en vez de limitarse al estudio del término *charis/gratia*, se puede partir de la idea de la salvación comunicada gratuitamente por Dios. De esta manera queda a salvo la soberanía de Dios y el hecho de la gratuidad, así como la relación inter-personal de Dios con el hombre, basada en la creación, en donde la «semejanza» lleva consigo la libertad de este último. Se llega entonces a los caminos hacia la salvación, que son el don del Verbo encarnado y del Espíritu Santo en la Iglesia de Cristo, en donde se encuentran «la comunión de los santos, el perdón de los pecados, la vida eterna». Si la gratuidad hace que la gracia resalte como don y muestra la libre iniciativa divina, la salvación engloba sin duda otros muchos conceptos, y ante todo el hecho de que Cristo obra la salvación, que lleva consigo la justificación, así como la realidad de la acción de la Iglesia por los sacramentos. La reflexión teológica debe tener en cuenta el conjunto de todos estos elementos. Puede además conceder mayor espacio a la tradición del Oriente cristiano, que encuentra en la liturgia y en la mistagogia la idea de la «divinización»

como don. Recientemente, K. Rahner ha renovado esta visión haciendo del hombre el «evento de la autocomunicación libre e indulgente de Dios»[81].

Según la revelación, el fin del hombre es Dios mismo y sólo Dios puede conceder los medios para alcanzarle. Las fuentes de la fe nos hablan de la salvación de Dios dada al hombre en Cristo, ya que «Dios quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2,4). El hombre, «gran cuestión», pero también «gran capacidad y gran miseria», no puede obtener su fin más que con la ayuda de la gracia, suprema benevolencia y don de la caridad divina. Reconocer este hecho no es negar al hombre en su grandeza y libertad, sino solamente reconocer que Dios ha creado al ser humano en esta situación. La gracia de Dios y la libertad del hombre existen y «cooperan» en la naturaleza humana. Ésta es la fe cristiana y éstos son los datos insoslayables de toda reflexión ulterior.

81. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, o. c., 147.

# CAPÍTULO VII

# Naturaleza y sobrenatural

por L. F. LADARIA

La complejidad del tema tan complejo de la naturaleza y de la gracia, o de la naturaleza y de lo «sobrenatural», aconseja un tratamiento separado del mismo, siempre dentro del ámbito de las cuestiones fundamentales sobre la constitución del hombre. Como ya hemos dicho[1], hay dos razones que nos mueven a ello. La primera se debe al hecho de que este tema presupone no solamente la afirmación del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, sino además toda la teología del pecado, de la justificación y de la gracia; la segunda radica en que su problemática, que se origina en la gran escolástica, ha encontrado su desarrollo más pleno en los tiempos modernos y ha constituido uno de los principales problemas doctrinales del siglo XX.

En los primeros siglos de la Iglesia el problema del hombre se trata en relación con el misterio de Cristo. La misma definición del ser humano, la criatura hecha a imagen de Dios, nos pone en relación directa con la economía salvífica. A lo largo de los siglos se ha dado un cierto proceso que ha tendido a la consideración del hombre «en sí», dejando para un segundo momento la relación con Dios y con Cristo. Al contrario, la relación con Cristo aparecerá cada vez más clara cuando se trata del pecado del que nos Jesús nos libera y de la gracia que nos concede.

La inserción del hombre en el misterio de Cristo es un don, *es gracia,* en el más estricto sentido del término. Pero a la vez, decíamos, no es ajena a su misma constitución. No podemos pensar que sea algo meramente «accidental» para su perfección y para la consecución de su finalidad intrínseca. La relación que existe entre la condición creatural del hombre y su plenitud en Cristo, entre el don de Dios que es ya su misma existencia y el don mayor todavía de su vocación divina, es la cuestión que tenemos que abordar en esta sección.

1. Cf. *supra,* 115-116.

# I. LOS ANTECEDENTES PATRÍSTICOS

## 1. LAS INTUICIONES DE LOS PADRES

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. RIUS CAMPS. *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales según Orígenes*, Ponr. Inst. Or., Roma 1970.– H. DE LUBAC, *Surnaturel, Études historiques*, Aubier, Paris 1946; *El misterio de lo sobrenatural* (1965), Estela, Barcelona 1970 (en el mismo volumen se incluye *Agustinismo y teología moderna* (1965), pp. 305-608)

Este problema no fue objeto de reflexión explícita en los primeros siglos cristianos. Pero en los Padres observamos ya una cierta tensión entre la constitución del hombre y el carácter gratuito y trascendente de la perfección a que el ser humano está llamado. Vemos ya que para Ireneo, por ejemplo, el hombre es perfecto solamente cuando recibe el Espíritu de Dios, que no es un elemento antropológico en sentido estricto. No se plantea la cuestión de lo que el hombre podría haber sido al margen de Cristo, porque precisamente Jesús es el punto de partida de la reflexión. El hombre es la criatura hecha por Dios para tener en quien derramar sus beneficios[2]. Por eso, la condición creatural y la de beneficiario de estos dones divinos se hallan sin duda en una cierta tensión. El destino del hombre es la configuración con Cristo, hecha posible porque el Hijo ha asumido la condición humana. El hombre no tiene para los primeros escritores cristianos otra finalidad; pero ésta es un puro don divino, al que no tenemos ningún derecho. No responde a la «naturaleza» del hombre. Así lo afirma Clemente Alejandrino, que distingue entre la filiación divina de Jesús, que le corresponde por su naturaleza, y la nuestra, que se funda en la libre voluntad de Dios[3]. Implícitamente se dice que este don no nos corresponde por «naturaleza». Orígenes conoce una distinción semejante: Jesús es hijo por naturaleza y no por adopción[4]. Se habla en los primeros siglos de la Iglesia de la naturaleza del hombre y de lo que la supera. La primera es la condición concreta en que el hombre se encuentra como criatura; lo «sobrenatural», o más exactamente lo «supercelestial» o lo «supercósmico», es la visión de Dios a que está llamado y, en general, lo divino[5].

San Agustín reconoce un doble plano en nuestra relación con Dios, el que corresponde a nuestra condición de criaturas, en virtud de la cual somos siervos, y el que corresponde a la filiación, que es por gracia:

> «Aunque seamos hijos por la gracia, sin embargo somos siervos por la naturaleza o creación, puesto que toda criatura está sometida a Dios»[6].

2. Cf. IRENEO, *AH* IV,14,1: Rousseau, 445-446.
3. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* II,77,4: *GCS* 15, 153.
4. Cf. *Fragmenta super Johannem* 109: *GCS* 10, 526s. Cf. J. RIUS CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes, o. c.,* 211-215.
5. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, o. c., 325-428.
6. AGUSTÍN, *Comentarios a los Salmos* 122,5: *OSA* XXII, 276; cf. *Cartas* 140,4,10: *CSEL* 44, 161-162: «Éramos ya algo antes de ser hijos de Dios [...]. Por su gracia, hemos sido hechos lo que no éramos, es decir, hijos de Dios. Pero éramos ya algo, y algo muy inferior, es decir, hijos de los hombres».

> «Esta medida, conforme a la cual, cuando ya procedíamos de él, no por nacimiento, sino porque nos creó y nos hizo, Dios nos engendró con su palabra y su gracia para ser hijos suyos, se denomina adopción»[7].

Dios por una parte nos ha creado, por otra nos ha engendrado para que seamos sus hijos; he aquí dos aspectos de la obra de Dios en nosotros. El primero corresponde a la «naturaleza», el segundo a la «gracia». Pero la naturaleza humana y el don de Dios no se contraponen; hay entre ellos, en la gran diferencia, una íntima armonía:

> «Siendo ello así, para esta naturaleza, creada con una superioridad tan clara que, aun siendo mudable, con unirse al bien inconmutable, al Dios sumo, logra la felicidad, y que no da al traste con su indigencia si no es feliz, y para serlo no le basta sino Dios, es vicio no adherirse a Dios»[8].

Es conocida la afirmación del primer párrafo de las *Confesiones*: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»[9]. El hombre, finito por naturaleza, no alcanza más que en el Infinito su plenitud. La tensión entre la naturaleza del hombre y su destino en Dios se encuentra claramente expresada.

Agustín, por otra parte, muestra tener una noción bastante exacta de la naturaleza, en cuanto contrapuesta precisamente al don de la gracia. Así señala que poder tener la fe y la caridad es algo propio de la naturaleza humana, pero tenerlas de hecho es propio de la gracia de los fieles. La posibilidad es de todo hombre, la realidad de esta fe distingue al fiel del infiel[10]. El hombre ha recibido de Dios los bienes naturales, la estructura de su ser, la vida, los sentidos, la mente... Estos bienes, aunque heridos, quedan en el hombre incluso después del pecado, cuando ha perdido la gracia[11]. Es importante esta distinción, que encontraremos en épocas sucesivas. San Agustín conoce por tanto un cierto ámbito de la naturaleza, que está integrado en la historia concreta, marcada por el don inicial de la gracia de Dios y por el pecado del hombre. Ha distinguido los dones que el hombre recibe por el hecho de la creación y los que le otorga Dios por una gratuidad superior. Aunque en el texto siguiente hable de los ángeles, la afirmación se puede trasladar al hombre sin violentarla en absoluto: «[Dios es el que actúa] creando su naturaleza y confiriéndoles a la vez la gracia *(condens naturam et largiens gratiam*»[12]. No parece que haya reflexionado directamente sobre un orden natural hipotético, distinto del orden de la gracia en el que el hombre actualmente se encuentra. En esta situación concreta el hombre es un ser paradójico: sólo en Dios puede el hombre alcanzar la plenitud de sus deseos, pero no la puede conseguir sin el mismo Dios. Sólo si Dios desciende al hombre puede éste alcanzarlo: «Por eso yo bajo, porque tú no puedes acercarte»[13].

7. *Contra Fausto* III,3: *OSA* XXXI, 76.
8. *Ciudad de Dios*, XII,1,3: *OSA* XVI-XVII, 793.
9. *Confesiones* I,1,1: *OSA* II, 73.
10. Cf. *Predestinación de los santos* 5,10: *OSA* VI, 495
11. Cf. *De la naturaleza y de la gracia* 3,3: *OSA* VI, 816.
12. *Ciudad de Dios* XII,9,2: *OSA* XVI-XVII, 808.
13. *Comentarios a los Salmos* 121,5: *OSA* XXII, 254. Cf., para estas cuestiones, A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia. I. Natura e Grazia*, o. c., 305-315.

## 2. Las distinciones de la primera escolástica

La distinción entre unos bienes «naturales», que corresponden al hombre por el hecho de haber sido creado, que no se pierden por el pecado, y la «gracia», la amistad con Dios, que el pecado ha destruido, se va a mantener con matices diversos y dará lugar a las distinciones posteriores entre la naturaleza y la gracia. Se reflexionará cada vez más explícitamente sobre los dos órdenes de «gratuidad» que son la creación, a la que es evidente que el hombre no tiene ningún derecho, y la amistad con Dios, regalo divino a la que la criatura no puede nunca aspirar. Esta distinción encuentra apoyo en Sant 1,17: «Toda dádiva buena *(datum optimum)* y todo don perfecto *(donum perfectum)* viene de lo alto». Este pasaje, citado por el Pseudo-Dionisio al comienzo de su *Jerarquía Celestial*[14], ha sido usado por sus seguidores y comentadores para distinguir las dos categorías de dones recibidos por el hombre: la «dádiva buena» se refiere a la creación, a los bienes que se dan a toda la criatura, el «don perfecto» se aplica a la gracia divina[15]. Son dos modos de participar de la divina bondad que se han concedido al hombre. Así comentará Hugo de San Víctor «La criatura racional, la única que ha sido hecha a imagen y semejanza del Creador, recibió las dádivas y los dones»[16]. El mismo autor señala que lo que le dio de menos Dios al alma en su creación al unirla al cuerpo, se lo dará *por gracia* en la glorificación futura[17]. Dios quiso desde el principio llevar a la consumación de su fin toda la naturaleza del hombre[18] y ciertamente este fin de la naturaleza se refiere a Dios mismo: «Grande es ciertamente la dignidad de la criatura humana, ya que ha sido hecha de tal modo, que no le basta ningún bien más que el supremo»[19]. Éste es el don prometido, el premio a la fidelidad del hombre, no los bienes terrenales que ya recibieron nuestros primeros padres desde el primer instante. Porque dos son los tipos de bienes que Dios destina al hombre, los exteriores y los interiores, los que corresponden al hombre en este mundo y los que le han sido prometidos como premio. Se distinguen por tanto, aunque no con la claridad de tiempos posteriores, los dones que el hombre recibe por la gracia y los que le vienen de la naturaleza, de su condición creatural. Ésta, ya gratuita en sí misma, no se contenta más que con el bien supremo. Pero los bienes de esta naturaleza y los afectos ordenados según ésta no llevan todavía a Dios, no llevan «más allá de la naturaleza». Son las virtudes que Dios nos da con su gracia reparadora las que nos llevan a la remuneración «más allá de la natruraleza» (*supra naturam*)[20]. En la primera mitad del s. XII se nos propone ya esta síntesis bastante clara: hay un doble orden de gratuidad, pero Dios es la única finalidad de la criatura humana; a Dios no lleva lo que el hombre hace por su naturaleza, sino sólo las virtudes que él mismo nos infunde.

Anselmo, algunos años antes, daba también por descontado que la finalidad para la cual Dios ha creado las criaturas racionales es el gozo de él mismo[21]. Insi-

14. *Jerarquía celeste* 1,1: *SC* 58 bis, 70; *Obras*. ed. T. H. Martín, BAC, 1990, 119
15. Cf. H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural, o. c.*,136.
16. Hugo de San Víctor, *Comment. in caelestem Hierarchiam* 2,2: *PL* 175, 936.
17. Cf. *De sacramentis christianae fidei*,6,1: *PL* 176, 264.
18. *Ib*. I,7,11: *PL* 176, 291.
19. *Ib*. I,6,6: *PL* 176, 268.
20. *Ib*. I,6,17: *PL* 176, 274.
21. Anselmo, *¿Por qué Dios se hizo hombre?* II,4: *Obras*, BAC, Madrid 1953, I, 831.

núa también la distinción entre los dones naturales y los gratuitos: ¿deben ser devueltos gratis los hijos al estado que los padres han perdido con justicia?[22]. De nuevo vemos que la cuestión de la naturaleza y de la gracia ha ido cristalizando en torno a la cuestión del estado original y de los bienes perdidos por el pecado. Así es como se ha ido desarrollando en no poca medida la doctrina de lo «sobrenatural»[23].

Las ideas de Pedro Lombardo coinciden con las de Hugo, aunque tal vez tengan alguna mayor precisión. El hombre, en el primer momento de la creación, ha recibido dos «gracias»: la de la creación misma y otra ayuda espiritual para conseguir la vida eterna, que no puede alcanzar solamente con la primera[24]. La distinción a que ya nos hemos referido entre la dádiva buena y el don perfecto de Sant 1,17 se encuentra también en Pedro Lombardo. La situación del hombre caído es la que da ocasión a la reflexión sobre los dos planos de la gratuidad. Según Lc 10,30, el hombre que cayó en manos de los ladrones fue herido y despojado:

> «Herido en los bienes naturales, de los cuales no ha sido privado, porque de otro modo no podía producirse la reparación; despojado[25] en cambio de los bienes gratuitos, que mediante la gracia habían sido añadidos a los naturales *(per gratiam naturalibus addita fuerunt).* Estos bienes son las buenas dádivas y los dones perfectos (cf. Sant 1,17),de los cuales unos han quedado corrompidos por el pecado, es decir los naturales, como el ingenio, la memoria, el intelecto; los otros han sido sustraídos, es decir, los gratuitos. Aunque los bienes naturales son por gracia, pertenecen a la gracia de Dios en general. Con frecuencia se hace esta distinción, puesto que la palabra "gracia" se refiere a la especie, no al género[26].

Hay por tanto dos niveles de gratuidad y de gracia: el primero es el general, que se aplica a todo lo que se da gratuitamente, sin mérito. Es evidente que la creación es gratuita, que el hombre no tiene ningún derecho a los bienes naturales que Dios le da. Pero hay un segundo nivel específico, al que corresponde más propiamente el nombre de gracia: la capacidad de hacer el bien que directamente lleva al fin del hombre, es decir, la vida eterna. La reflexión sobre estos dos tipos de dones está ya por tanto desarrollada en estos grandes autores del siglo XII. En Hugo hemos hallado la expresión *super naturam,* lo que sobrepasa la naturaleza humana. Aunque esta primera escolástica haya discutido sobre el orden con que los dones han sido concedidos al hombre, nunca ha dudado de la fundamental vocación de éste, de hecho, a la vida divina. La finalidad de la naturaleza humana la eleva por encima de ella misma, y por ello sólo como don especial de la gracia en el sentido estricto del término puede alcanzarse este fin. El hombre no puede encontrar la satisfacción de sus deseos si no es en Dios.

22. Id., *De la concepción virginal y del pecado original*: *Obras* II, 73.
23. Cf. A. Vanneste, *Saint Thomas et la question du surnaturel*: EphThL 64 (1988) 348-370, 358s.
24. Pedro Lombardo, *Sententiae* II,24,1: *PL* 192, 701.
25. Esta distinción entre el hombre herido (*vulneratus*) en sus dones naturales y despojado (*spoliatus*) de los dones sobrenaturales hará fortuna en la Edad Media y llegará hasta nuestros días.
26. Pedro Lombardo, *Sententiae* II,25,7 (u 8): ed. Quaracchi, Grottaferrata 1971, 464; *PL* 192, 707.

# II. LA GRAN ESCOLÁSTICA: LA VISIÓN DE DIOS, ÚNICO FIN DEL HOMBRE

## 1. San Buenaventura

Buenaventura ha resumido con claridad las ideas de sus predecesores:

> «Puesto que el primer Principio creador, según su infinita benevolencia, al espíritu racional lo hizo capaz de la eterna bienaventuranza; y el Principio reparador restauró en orden a la salvación eterna la primitiva capacidad debilitada por el pecado; y la eterna bienaventuranza consiste en poseer el sumo bien; y éste es el mismo Dios y es un bien que sobrepasa sin proporción todo merecimiento fundado en humanos obsequios, absolutamente nadie es digno de llegar a aquel bien sumo, puesto absolutamente por encima de de todos los límites de la naturaleza, si, abajándose Dios a su nivel, él por su parte no se levanta sobre sí mismo»[27].

Que el único fin del hombre es Dios está claro desde el *Comentario a las Sentencias*: el fin último de toda operación racional es la felicidad perfecta; y el alma ha sido hecha para participar en la felicidad que consiste en el solo bien supremo; ha sido hecha capaz de Dios ya que es a su imagen y semejanza[28]. No parece que Buenaventura hable de otro fin del hombre. También a propósito del estado original y de la situación del hombre después del pecado hallamos la distinción habitual entre lo que corresponde a la naturaleza y a la gracia[29]. Y así como el principio creador da la vida a la naturaleza, también el principio reparador debe dar vida al espíritu en el ser gratuito[30]. A la naturaleza se opone por tanto lo gratuito, que Dios nos dio desde el primer instante y que nos ha sido devuelto por la obra de Jesús.

## 2. Santo Tomás de Aquino y el deseo natural de ver a Dios

**Indicaciones bibliográficas**: H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946, 431-480.– J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, C.S.I.C., Madrid 1952.– A. Vanneste, *Saint Thomas et la question du surnaturel*: EphThL 64 (1988) 348-370.– Q. Turiel, *Insuficiencia de la noción de potencia obediencial como solución al problema de las relaciones del espíritu finito con la Visión de Dios*: Divinitas 35 (1991) 19-54.– G. Cottier, *«Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae» (CG III,25)*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Ed. Vaticana, Roma 1991, I, 143-162.

### *Una doble gratuidad*

En santo Tomás, estas ideas, dispersas en sus predecesores encontrarán una más amplia sistematización. Conoce santo Tomás la distinción entre aquellas per-

27. Buenaventura, *Breviloquio* 5,1,3: *OSB* 379; cf. *Ib*. 2,9: *OSB* 387, sobre el alma capaz de Dios.
28. Buenaventura, *Comment. in Sententias* II, d. 19, a.1, q.1: Quaracchi, t. II, 460.
29. *Ib*. .3, q.1: Quaracchi, 469.
30. Cf. *Breviloquio* 5,4,3: *OSA*, 393

fecciones que son «debidas» a la naturaleza, y aquellas que son completamente gratuitas, es decir, que no se deben ni a la naturaleza ni al mérito. Son los dones sobrenaturales, la «gracia», que excede el orden de la naturaleza:

> «La gracia, en cuanto que se da gratuitamente, excluye la razón del débito. El débito puede ser doble: uno que procede del mérito y se refiere a la persona que hace las obras meritorias, según aquello del Apóstol: "Al que trabaja, no se le imputa el salario como gracia, sino como deuda" (Rom 4,4). El otro débito procede de la condición de la naturaleza, por ejemplo, decir que al hombre se le debe la razón y las demás cosas que pertenecen a la naturaleza humana [...]. Así pues, los dones naturales no tienen carácter de débito en el primer sentido, aunque sí en el segundo. Pero los sobrenaturales carecen de él en ambos conceptos, por lo cual les compete más especialmente el nombre de gracia»[31].

A las perfecciones que le corresponden al hombre por su naturaleza se le añaden otras que son obra de la sola gracia divina, del solo favor de Dios[32]. Entre estas últimas se cuentan en primer lugar la gracia santificante, la inmortalidad, la integridad. Es claro que los dones naturales son también gratuitos, porque Dios ha creado libremente todo cuanto existe. No se trata de que se pueda tener una exigencia de ellos desde el punto de vista jurídico, sino una coherencia «ontológica», en el sentido de que la carencia de ellos significaría una auténtica privación. Dios puede crear o no crear, pero si se determina a crear, ha de dotar a las cosas de las perfecciones propias de su naturaleza. Es muy interesante la razón que da santo Tomás para explicar esta exigencia: la criatura debe someterse a Dios para que en ella se cumpla la ordenación divina, que es que tal naturaleza tenga tales condiciones y propiedades y que obrando de determinado modo obtenga determinados fines[33]. Notemos la relación que aquí se establece entre la naturaleza y el fin de la misma. Será éste un punto importante para la discusión posterior. A una naturaleza concreta corresponde una determinada finalidad, en la ordenación de Dios. Es evidente que el hombre sigue siendo considerado desde la perspectiva teológica, desde la salvación que Dios le ofrece. No tendría sentido de lo contrario que se hablase de los bienes sobrenaturales, de la gracia que no es debida. Más aún, debemos también notar que cuando Dios de algún modo «debe» dar a cada naturaleza aquellas cosas que le corresponden, no lo hace porque tenga que ser fiel a las cosas, sino más bien a sí mismo, a su voluntad, a la que se debe que las cosas hayan sido creadas[34].

### *La naturaleza del hombre considerada en sí misma*

Pero, sin quitar ningún valor a las consideraciones que preceden, a la vez se puede notar una tendencia, ciertamente todavía inicial, a determinar lo que le correspondería al hombre «en sí», a establecer lo que es la naturaleza humana, a la que se añaden otros bienes que la sobrepasan. Esta tendencia se insinuaba ya en algunos autores anteriores a santo Tomás. También él se hará eco de la distinción

31. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q.111, a.1, ad 2m: trad. BAC, VI, 784.Se recoge esta misma idea en *Compendium theologiae*, 214.
32. Cf. *In Boetium de Trinitate*, q.3, a.1.
33. *STh* I-II, q. 111, a.1
34. Cf. *De veritate* 6,2: *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino 1914, t.3, 136.

entre los bienes que el hombre pierde y los que se mantienen después del pecado: permanece la integridad sustancial de los principios de la naturaleza, mientras que se pierde la justicia original que el hombre poseía[35]. Dios creó a Adán desde el primer instante con la gracia santificante, pero no hubiera sido absurdo que lo hubiese creado sólo con los bienes naturales; la concesión de la gracia santificante es algo que depende de la voluntad libre de Dios. Santo Tomás no dice que Dios hubiera podido crear al hombre sin «elevarlo» al orden sobrenatural, pero su insistencia en que este don es indebido a la naturaleza humana, hace pensar que la decisión de crear al hombre no ha de traer consigo necesariamente la comunicación de las perfecciones de orden sobrenatural[36]. Si el hombre hubiera sido creado desde el primer instante mortal y sometido a la concupiscencia, nada hubiera sido destruido de la naturaleza, porque los dones de la integridad y la inmortalidad vienen de la gracia, no son consecuencia de la creación como tal.

Esta reflexión tan elaborada acerca de un orden doble de gratuidad en el ser humano es sin duda un progreso. Con ella se toma renovada conciencia de la gratuidad radical del don de Dios en Cristo y de la visión beatífica a la que el hombre está destinado y llamado como su consecuencia. Se explicita mejor algo que había estado siempre en la conciencia cristiana y que hemos visto insinuado en momentos anteriores. Pero al mismo tiempo debemos notar el cambio de perspectiva que se ha producido respecto de los primeros tiempos cristianos: a partir de ahora se empezará a distinguir más claramente entre lo que Dios ha hecho y lo que hubiera podido hacer, entre lo que le corresponde o no al hombre «en cuanto tal». Con ello, como se observa fácilmente, se comienza a trabajar a partir de una noción abstracta de hombre, que puede abarcar al que existe y al que hubiera podido existir. El designio concreto de Dios sobre él, dado que es «sobrenatural», no debido a su naturaleza, ya no forma parte de la definición del hombre. La reflexión explícita sobre los dos órdenes de gratuidad, que es sin duda un progreso, tiene esta contrapartida. Lo sobrenatural ha podido ser pensado como algo que «se añade» a lo que el hombre es y podría hacer en el orden natural, con la naturaleza humana no corrompida, y en el estado en que se halla, de corrupción no total, después del pecado[37]. Estas consecuencias llegarán mucho más lejos de lo que santo Tomás ha afirmado. Por otro lado, aunque pudiera haber sido conforme a la mente del Angélico la posibilidad de la creación sin el destino a la visión divina, es un hecho que Tomás no ha insistido especialmente en describir la condición en que estos hombres se encontrarían ni en esta vida ni en la otra. Sólo indirectamente se pueden hacer conjeturas a partir, por ejemplo, de lo que dice sobre el limbo de los párvulos[38].

### *El deseo natural de ver a Dios*

Pero además, y aquí tenemos otra de las grandes cuestiones relevantes para los tiempos posteriores, santo Tomás, en muchos de sus textos, afirma el deseo

35. Cf. *STh* I-II, q. 75, a.1.
36. Cf. J. ALFARO, *o. c.*, 245s.
37. *STh* I-II, q.109, a.2: en el estado de naturaleza íntegra, el hombre habría podido hacer todo el bien proporcionado a su naturaleza. En el estado actual, puede hacer algún bien particular, como construir casas, plantar viñas, etc.
38. Cf. J. ALFARO, *o. c.*, 256s y A. Vanneste, *art. cit.*

natural del hombre de ver a Dios cara a cara, y reconoce que la perfecta felicidad no se alcanza más que en esta visión. Esta idea se expresa en repetidos textos. En la *Suma contra los Gentiles* ya aparece clara esta doctrina: la última felicidad del hombre no consiste más que en la contemplación de Dios[39]. Santo Tomás ha explicado poco antes la razón de este hecho: todas las criaturas, incluso las que carecen de intelecto, se ordenan a Dios como a su fin último; todas alcanzan este fin en cuanto participan de algún modo de su semejanza. Las criaturas racionales alcanzan este fin de un modo especial, es decir, por su propia operación en cuanto lo entienden. Por tanto es necesario que éste sea el fin de la criatura intelectual, entender a Dios[40]. Esta finalidad propia de la naturaleza intelectual suscita el deseo natural de ver a Dios. Y dado que, según el Angélico, es imposible que el deseo natural sea vano, se sigue que ha de ser posible que las sustancias intelectuales y nuestras almas vean a Dios mediante la inteligencia; solamente en esta visión descansa el deseo natural de la sustancia intelectual[41]. Una doctrina semejante hallamos en la *Suma teológica*:

> «Como la suprema felcidiad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no puede ver nunca la esencia divina, se sigue, o que el hombre jamás alcanzaría su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios, cosa opuesta a la fe»[42].

Sólo Dios, por tanto, puede dar al hombre la felicidad última, como él es para sí mismo esta plena felicidad, ya que descansa sólo en si mismo[43]. Cualquier conocimiento de un efecto creado lleva necesariamente al intelecto a buscar más hasta conocer a Dios en sí mismo, hasta conocer la causa primera:

> «Para la perfecta beatitud se requiere que el entendimiento alcance la misma esencia de la causa primera. De esta suerte logrará la perfección por la unión con Dios, como su objeto, en el cual únicamente está la bienaventuranza del hombre»[44].

El intelecto humano es por tanto capaz de este conocimiento directo de Dios, de la visión. Y no sólo es capaz, sino que lo desea como lo único que puede darle la felicidad plena. Sólo Dios es la verdad por esencia, y por tanto sólo su contemplación hace perfectamente feliz.

### *Un deseo natural realizado por un don sobrenatural*

Pero este deseo de Dios tiene una característica muy especial, y es que no puede ser alcanzado por las fuerzas naturales del hombre. Hay aquí sin duda una paradoja. El hombre desea algo que sólo con la ayuda de la gracia puede obtener. Ya en la *Suma contra los Gentiles* se habla con claridad a este respecto: sólo a la naturaleza divina corresponde la visión de Dios mediante la esencia divina.

39. *Suma contra los Gentiles* III, 37: L.-F. LADARIA, II, 159s.
40. Cf. *Ib.* III,25. Cf. G. COTTIER, *"Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae» (CG III, 25)*, art. cit.
41. *Suma contra los Gentiles* III,5-5 L.-F. LADARIA, II, 207-212.
42. *STh* I, q. 12, a.1: trad. BAC, I, 405.
43. *Ib.* I, q.73, a.2.
44. *Ib.* I-II, q.3, a.6; trad. BAC IV, 283.

Cualquier otra sustancia intelectual puede llegar a este conocimiento sólo si Dios mismo la lleva a él[45]. La *Suma teológica* insistirá todavía más sobre el mismo tema: sólo en cuanto Dios se une por su gracia al intelecto creado, puede éste ver a Dios mediante su esencia. Es la misma esencia de Dios la que se hace la forma inteligible del intelecto cuando éste ve a Dios por su esencia. Hace falta por tanto que alguna disposición sobrenatural se añada a la inteligencia para que ésta sea elevada a tan alta sublimidad, ya que el conocimiento acontece cuando el objeto conocido está en el cognoscente[46]. ¿No significa esto una debilidad o imperfección de la naturaleza humana, que no puede por sí sola llegar a aquello que apetece? En absoluto. Ocurre más bien todo lo contrario. La finalidad de todas las criaturas, como ya hemos señalado, es Dios mismo. Ahora bien, solamente la naturaleza humana puede alcanzar plenamente este fin, puede conseguir el bien perfecto, aunque necesite de la ayuda divina. Por ello es de condición superior y más digna que las otras criaturas, los seres irracionales, que no pueden de ninguna manera llegar a este perfecto bien: «Una naturaleza que puede alcanzar el bien perfecto, aun cuando necesite de auxilio exterior para conseguirlo, es de condición superior a aquella que no puede alcanzar este bien perfecto»[47]. Por tanto el hombre no alcanza su plenitud más que en Dios; pero esta plenitud es un don que recibe por la gracia. Solamente a Dios corresponde naturalmente la felicidad perfecta, no a la criatura[48]. La condición paradójica del hombre a la que ya aludíamos se manifiesta también en que esta visión de Dios, por un lado, es superior a la naturaleza del alma racional, porque ésta no la puede alcanzar por sus propias fuerzas; pero, por otro lado, es según su naturaleza, porque el alma es capaz de Dios por haber sido hecha a su imagen y semejanza[49].

La visión de Dios que el hombre anhela y que constituye su plenitud va más allá de lo que puede explícita y claramente desear. No se trata por tanto de que el hombre conozca con exactitud lo que le espera y que sea capaz de desear con toda precisión lo que Dios le dará. Tampoco desde este punto de vista la naturaleza humana puede sin más medirse con la de los otros seres: «La vida eterna es un bien que excede la proporción de la naturaleza creada, pues excede su conocimiento y deseo, según el texto del Apóstol: "(Nosotros anunciamos) lo que ni ojo vio, ni oído oyó..." (1 Cor 2,9)»[50]. Y aunque todos los hombres desean la felicidad, no todos pueden conocer en qué consiste, y por esta razón no todos desean conscientemente la visión de Dios[51]. No bastan las fuerzas naturales para obtener el bien supremo, pero tampoco para conocerlo o desearlo[52]. ¿Significan estos textos que haya que negar el deseo natural, tan claramente expresado en otros? Notemos que en el contexto de algunos de estos pasajes se trata de la fe, el único medio por el cual podemos tener acceso al conocimiento del fin último del hom-

45. *Suma contra los Gentiles* III,51: L.-F. LADARIA, II, 212s.
46. *STh* I, q.12, a.4-5.
47. *Ib.* I-II, q. 5, a.5, ad 2m: trad. BAC, IV, 244.; cf. también I-II, q.109, a.5.
48. *Ib* I, q.62, a.4.
49. Cf. *ib.* III, q.9, a.2.
50. *Ib.* I-II, q.114, a. ; trad. BAC, VI, 903.
51. Cf. *ib.* I-II, q.5, a.8.
52. Cf. *De veritate* 14,2. El fundamento bíblico de estas afirmaciones es siempre 1 Cor 2,9.

bre[53]. Aparece con claridad la trascendencia de esta finalidad del ser humano. El hombre no la puede alcanzar por sus fuerzas, y va incluso más allá de lo que él puede pensar y querer. Si por una parte el deseo de Dios se encuentra radicado en lo más profundo del hombre, de tal manera que no puede haber para él otro fin definitivo que no sea la visión divina, por otra su consecución supera las fuerzas humanas. Si en algunas ocasiones santo Tomás habla de un «fin natural», se refiere al conocimiento de Dios y a la felicidad que se pueden adquirir en esta vida[54]. La tensión entre lo que podemos llamar la «inmanencia» y la «trascendencia» de lo sobrenatural explica las formulaciones no siempre fáciles de armonizar del Angélico.

## 3. Duns Escoto: se mantiene el deseo natural de Dios

Duns Escoto también ha pensado en la ordenación del hombre a Dios como a su fin natural. Pero también para él este fin no se consigue «naturalmente, sino sobrenaturalmente»[55]. Aunque el hombre no puede alcanzar este fin a partir de lo meramente natural, lo recibe de manera sumamente natural, en cuanto que es aquel fin al que intrínsecamente tiende la naturaleza humana. En efecto, el hombre tiende a la visión de Dios no por un acto de su voluntad, ni tampoco sólo después de haber conocido este fin, sino porque la naturaleza tiende a su perfección, lo mismo que la piedra es atraída hacia la tierra por la fuerza de la gravedad. Se trata por tanto de la inclinación que tiene toda naturaleza hacia la perfección propia. Se trata de una «tendencia pasiva», distinta de las tendencias activas en las que la potencia libremente se orienta hacia lo apetecido.

Dado que en la visión de Dios está la perfección suprema de la naturaleza racional, ésta la hace apetecer necesariamente; este apetito no depende por tanto de la libertad o de la elección del hombre. Es un apetito universal, puesto que se identifica con la naturaleza del ser intelectual creado; por ello lo tienen incluso los condenados, dado que en ellos permanece la naturaleza humana. Dado que la suma inclinación de la naturaleza es a su perfección, este apetito de alcanzarla es sumo; no puede pensarse en un apetito más intenso que éste. Pero este apetito no incluye la tendencia a alcanzar el bien deseado con las fuerzas naturales ni a ponerse en movimiento hacia él. Se desea esta visión divina como algo que se ha de recibir mediante la acción del propio Dios; se apetece como don. La esencia divina no está naturalmente presente como objeto más que a Dios, no al hombre ni a ningún intelecto creado. De nuevo vemos aquí la paradoja que observábamos en santo Tomás: por un lado la inclinación suma de la naturaleza a la visión de Dios, por otro la imposibilidad de alcanzarla.

Sobre esta «potencia pasiva» no actúa el principio activo que le correspondería por su naturaleza, sino un principio activo sobrenatural, Dios mismo en cuanto que obra «sobrenaturalmente», es decir, no sólo en su obrar creador, o según la

53. *STh* I, q.1, a.1.
54. *Ib* I, q.62, a. 1. Cf. *ib.* I-II, q.5, a.5.
55. Duns Escoto, *Scriptum Oxoniense in librum Sententiarum*, prol, q.1, n. 9: *Opera omnia*, Vivès, Paris 1893, t.8, 15. Cf. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural, o. c.*, 40s.

providencia ordinaria. Dios actúa de manera sobrenatural, en el orden de lo gratuito, cuando no obra lo que pertenece a la naturaleza o lo que se sigue de ella, cuando no obra según las «exigencias ontológicas». Dios debe dar al alma humana aquellas perfecciones que le corresponden. Dios no es en sentido estricto «deudor» de nadie, sino sólo de su bondad; pero se hace también deudor de las criaturas, a causa de su liberalidad, en cuanto que les comunica lo que exige su naturaleza. De ese obrar se distingue el que se realiza por puro amor, sin ningún tipo de exigencia de la criatura. El don de la gracia divina es así completamente *indebido*, aunque responde al deseo más profundo del hombre[56].

Se afianza entonces la tendencia a distinguir entre aquellas perfecciones del hombre que, siendo don, de algún modo le corresponden, y la llamada a la visión de Dios de la que el hombre no puede tener ninguna exigencia. En lo que es el ser concreto del hombre se dan estos dos órdenes de bienes, que responden a dos órdenes de gratuidad de los dones divinos.

Este apetito de la visión divina, radicado tan profundamente en la naturaleza humana, no puede ser conocido en su existencia más que por revelación; solamente por ésta sabemos que la visión de Dios es posible a la criatura racional y en concreto al hombre. Pero una vez es conocido por la revelación que éste es el fin del ser humano, se ha de deducir la existencia de este apetito, pues la naturaleza, mientras permanece tal, se ha de inclinar siempre hacia su propia perfección. Así el alma tiene respecto de la visión beatífica el mismo deseo natural que tiene frente a las perfecciones naturales, a pesar de que aquella visión es estrictamente sobrenatural[57].

Existe por tanto en el hombre un apetito innato hacia la visión de la esencia divina. Pero la naturaleza racional creada, que apetece estos bienes sobrenaturales, no los puede alcanzar por sus medios, por su actividad natural. Hace falta una intervención sobrenatural de Dios, conocida sólo por la revelación divina. El hombre en esta vida no conoce sin la revelación ni siquiera la existencia de su apetito innato. No parece que Escoto se haya planteado explícitamente el problema de si Dios podría haber creado la naturaleza humana sólo en las perfecciones de la naturaleza, sin la elevación sobrenatural. Ha considerado más claramente la hipótesis de que alguien muriera en la pura condición «natural», y por tanto se viera privado de la visión de Dios. Pero hay una gran diferencia entre este caso y el de quien se ve privado de la visión beatifica a causa del pecado. Para este segundo, la privación es una pena; para el primero, esta privación se deriva simplemente de las condiciones de la naturaleza. Naturalmente Escoto afirma que *de facto* ningún hombre estará nunca en la condición que correspondería a esa hipotética «naturaleza» humana. Pero su situación se acerca a la de los niños muertos sin bautismo y que se hallan en el limbo: éstos conocen su esencia humana, y pueden alcanzar la felicidad «natural» sabiendo que Dios es el primer ser[58].

Muchos son los puntos de coincidencia entre Escoto y santo Tomás. No es de extrañar por consiguiente que la coincidencia entre los teólogos de las escuelas tomista y franciscana continuara básicamente en este punto a lo largo de los si-

56. Cf. J. ALFARO, *o. c*, 54s.
57. Cf. *ib.*, 38, 71s y 125.
58. Cf. *ib.*, 316s.

glos XIV y XV. La existencia del apetito innato de ver a Dios fue opinión común en todas las escuelas teológicas en este período. Se pueden señalar diferencias de matiz: Escoto y la escuela franciscana insisten en lo que el apetito tiene de innato, en cuanto identificado con la naturaleza racional y por tanto anterior a todo conocimiento. Los teólogos tomistas, con alguna excepción, y los agustinianos consideran la inquietud en que se encuentra el alma mientras no conoce inmediatamente a Dios: naturalmente, esta inquietud es expresión del deseo innato[59].

Para nosotros se plantea sin duda el problema de cómo armonizar el deseo natural de ver a Dios con el hecho de que este deseo sea de algo indebido. Parece a primera vista que, si algo es «natural», ha de responder a una exigencia. Tomás de Aquino, Duns Escoto y los teólogos que les han seguido no se han planteado esta dificultad. Alfaro se explica este hecho porque en el período considerado no se ha planteado en toda su extensión la posibilidad de que el género humano en su totalidad hubiera sido creado sin la elevación sobrenatural a la visión de Dios. Se plantea sólo la hipótesis de algún hombre concreto, para negar que de hecho el caso haya ocurrido o vaya a ocurrir; se contempla el caso peculiar de los niños muertos sin el bautismo que van al limbo. Pero, «mientras no se piensa en la hipótesis de todo el género humano no destinado a la visión de Dios [...], no surge con inevitable relieve la dificultad de la frustración total del apetito natural de ver a Dios y, en consecuencia, no se repara en que tal apetito, para que no exista en vano, parece exigir que el hombre sea necesariamente destinado a la visión de Dios»[60].

## III. LA TEOLOGÍA DE LO SOBRENATURAL EN LOS TIEMPOS MODERNOS HASTA LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie au XVI^e siècle*: RSR 35 (1948) 481-521.– J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural*, o. c. – B. HALLENSLEBEN, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenleher bei Thomas de vio Cajetan*, Aschendorff, Münster 1985.

### 1. HACIA LA HIPÓTESIS DE LA «NATURALEZA PURA»

El equilibrio de los grandes autores de la escolástica no fue fácil de mantener. Una vez que se comienza a especular sobre lo que correspondería o no a la naturaleza considerada en sí misma, se abre el camino para que el don de la gracia sea considerado un añadido a un ser que, en los límites de su naturaleza, sería consistente. La ordenación concreta a la visión de Dios deja de ser parte de la definición del hombre. Por ello no es de extrañar que en los siglos XIV y XV deje de ser unánime la afirmación del deseo natural de ver a Dios. Suelen señalarse dos excepciones, la de Tomás Anglicus, representante de la escuela tomista, de comienzos del siglo XIV, y la de Dionisio Cartujano en el siguiente. Más importante

59. Cf. el resumen de J. ALFARO, *ib.*, 407.
60. *Ib.*, 405-406.

que el número de autores es su razonamiento de fondo. El de Tomás Anglicus es el siguiente: existen en el mundo el orden natural y el sobrenatural. Ahora bien, el primero es anterior al segundo, no necesariamente en lo cronológico, sino porque el orden sobrenatural presupone la existencia del natural. Podemos con nuestro pensamiento suprimir el orden sobrenatural, y aun con esto el natural quedaría íntegro en todas sus perfecciones. Si el deseo de ver a Dios es natural, se produce un absurdo: podría existir el orden natural sin el sobrenatural, y entonces existiría el deseo natural que tendría como objeto algo absolutamente imposible. Por tanto el deseo natural de ver a Dios no existe; de su argumentación parece deducirse necesariamente que Tomás Anglicus considera la hipótesis de la existencia del hombre sólo en el orden natural como posible. Otro argumento de Tomás Anglicus contra el deseo natural de ver a Dios es que no se puede desear naturalmente lo que no se puede alcanzar por la naturaleza. No hay por tanto en el hombre apetito de lo sobrenatural. Hay un deseo natural de la felicidad que tiene a Dios como objeto, pero no se determina qué conocimiento de Dios es el que se desea; se excluye que pueda tratarse de la visión beatífica. Tomás Anglicus está casi solo en esta posición. No se encuentran apenas influjos de la misma en la escuela tomista ni en el siglo XIV ni en el siguiente[61].

También para Dionisio Cartujano (†1471) resulta incomprensible la existencia del deseo natural de ver a Dios. Una perfección sobrenatural va más allá de la condición de la naturaleza. Si la naturaleza intelectual apeteciera naturalmente el fin sobrenatural, esto significaría que puede satisfacerse este deseo mediante las causas naturales. Para Dionisio, a cada naturaleza corresponde un propio fin según su perfección esencial. Sólo al intelecto increado corresponde contemplar en su esencia la luz infinita que es Dios. A los intelectos creados corresponde en cambio el conocimiento de Dios según su propia naturaleza. No puede haber apetito natural más que de lo que está al alcance de las fuerzas naturales. Pero hay más, dado este principio, se sigue que, si el deseo de ver a Dios fuera natural, se le debería al hombre según el orden natural de las cosas; al intelecto creado le correspondería la visión de Dios según su esencia. Lo cual, evidentemente, es falso. Otro argumento aducido es que, si existiera este apetito natural, la razón podría conocerlo, podría saber que la esencia divina es visible. Por ello se debe afirmar que la criatura racional no apetece naturalmente la visión inmediata de Dios, sino que se conforma con la posesión de Dios que le permiten las fuerzas de su naturaleza; en este orden habría un conocimiento «perfecto», que satisfaría los deseos de la criatura porque llenaría su capacidad natural[62].

En algunos autores del siglo XV se va abriendo cada vez más el camino a la consideración de una posibilidad de existencia del hombre en la condición natural, e incluso en una felicidad adecuada a esta condición en la otra vida. Pero todavía se mantiene sustancialmente la tesis, común a todas las escuelas, del apetito natural de la visión de Dios. Sin embargo, esta doctrina será negada por Cayetano, en los primeros años del siglo XVI.

61. Cf. *ib.*, 210-215 y 221-222.
62. Cf. *ib.*, 286-292; H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural*, *o. c*, 196-198.

## 2. Cayetano y la doble finalidad del hombre

Cayetano (Tommaso da Vio, †1534) parte del hecho, reconocido por todos, de que Dios ha querido comunicarse a los seres creados, contingentes, de dos maneras: en primer lugar creándolos, y en segundo lugar dando a la criatura racional la posibilidad de llegar a la visión divina; con ello le concede la posibilidad de la fruición perfecta, dándole por gracia lo que no podía obtener por la naturaleza. De ahí se deriva un doble orden en los seres creados de hecho existentes: el orden de la naturaleza y el de la gracia. Si al primer orden pertenece lo que conviene a las diferentes sustancias creadas, al segundo pertenece la caridad, la visión de Dios. El orden natural equivale a lo «debido» a la criatura, en los términos que ya conocemos; el orden sobrenatural, a lo que está en las criaturas por encima de lo que se les debe. En este sentido «sobrenatural» equivale a «gratuito». Cayetano sigue en estos puntos la doctrina de santo Tomás. Explica también como él en qué sentido se puede hablar de que Dios «debe» algo a las criaturas: Dios es deudor de su sabiduría y de su voluntad. La gracia, dada gratuitamente, hace al hombre partícipe de Dios mismo, de la naturaleza divina. Por ello, para saber lo que es la gracia, hay que referirla a lo que es la naturaleza divina. En concreto, la gracia nos hace hermanos de Cristo, que es Hijo de Dios por la naturaleza. Igualmente la «luz de la gloria» (*lumen gloriae*), que nos da la posibilidad de ver a Dios en la otra vida, es también de orden divino. Tanto la gracia como el *lumen gloriae* superan la capacidad de cualquier naturaleza creada y son por tanto en el sentido más estricto «sobrenaturales».

### *La negación del deseo natural de ver a Dios*

El último fin del hombre, la visión de Dios, es por tanto sobrenatural. Por ello no puede ser naturalmente conocido, por mucho que nosotros podamos conocer nuestra naturaleza[63]. En la naturaleza no se da un deseo de lo sobrenatural, no hay deseo de la visión de Dios, porque el apetito natural no va más allá de lo que puede alcanzar naturalmente. En la naturaleza existe la capacidad de recibir las perfecciones sobrenaturales, pero esta capacidad, que es sólo pasiva, no va acompañada de ningún anhelo de ellas. Cayetano discute especialmente las tesis de Escoto que hablan del deseo natural de ver a Dios. Pero se opone también de hecho a no pocos de los textos de santo Tomás que hemos mencionado.

Puesto que las perfecciones sobrenaturales son de un orden superior a la naturaleza, según Cayetano, ésta no puede tener hacia ellas la inclinación que tiene a las perfecciones de orden natural. Dicho con otras palabras, a la inclinación natural ha de corresponder la capacidad activa de alcanzar lo que se apetece. Si hay en cualquier criatura una potencia a algo sobrenatural, se supone que debemos saber que esta realidad sobrenatural existe. La inclinación, si es natural, ha de poder ser naturalmente conocida. Si esta inclinación existiera, no haría falta la revelación para el conocimiento de estas realidades sobrenaturales; de lo contrario la potencia natural sería vana[64]. Una inclinación natural que no pueda ser realiza-

63. Cf. J. Alfaro, *o. c.*, 91.
64. Cf. *ib.*, 104-112.

da por las fuerzas naturales resulta, pues, para Cayetano, una contradicción. De lo contrario quedaría comprometida la sobrenaturalidad del objeto del deseo. Así el hombre sólo apetece el conocimiento de Dios que puede alcanzar con sus facultades naturales. Esta posesión y conocimiento es suficiente para satisfacer su deseo de felicidad, sin que sea necesario que se llegue a la perfecta visión. Es claro por otra parte que sólo en esta última se halla la felicidad plena, pero nada hace desearla[65].

Existe en el hombre, por tanto, sólo una «potencia obediencial», es decir, una capacidad de recibir el don de Dios. Pero ello no significa sólo la ausencia de una imposibilidad de recibirla, sino también una positiva capacidad de la elevación: el alma humana, en virtud de su intelectualidad, es capaz, aunque remotamente, de la visión divina. Esta visión, en cuanto el alma es capaz de ella puede incluso en cierto modo ser llamada «natural»[66]. Hay por tanto una cierta connaturalidad positiva, que no se equipara a la relación que existe entre el deseo de las perfecciones naturales y éstas mismas. Esta simple capacidad de recibir, no acompañada del apetito hacia el bien sobrenatural, no tiene que ser necesariamente satisfecha.

*Naturaleza «absoluta» y naturaleza elevada a la bienaventuranza*

Precisamente para compaginar su teoría propia con los textos de su maestro santo Tomás que afirman el deseo natural de la visión de Dios, introduce Cayetano una distinción que tendrá grandes consecuencias. La creatura racional puede ser considerada desde dos puntos de vista: según lo que es en sí *absolute,* absolutamente, y según su ordenación a la felicidad. El hombre, en si mismo, no desea la visión de Dios naturalmente. Pero desde el segundo punto de vista el hombre desea naturalmente la visión, una vez que ha conocido por la revelación la gracia y la gloria; éstas tienen como causa a Dios tal como es en sí mismo, no sólo como agente o creador universal. De ahí la conclusión: «Aunque en el hombre absolutamente no se halle el deseo natural de esta manera, (este deseo) es con todo natural en el hombre ordenado por la providencia divina a aquella patria»[67]. Notemos el paso dado por Cayetano con esta distinción: hay una definición del hombre considerado en sí mismo, otra del hombre que podemos llamar «histórico», el único que ha existido de hecho, ordenado por Dios a la visión beatífica. La definición del hombre como ser intelectual, animal racional, con una naturaleza y unas perfecciones propias, se refiere al primer punto de vista. La definición del hombre dada de manera absoluta (*absolute*) abarca al mismo tiempo al ser que existe y al que hubiera podido existir; prescinde de la finalidad concreta que Dios ha dado al único hombre que ha creado.

Cayetano da un paso adelante en el problema que apuntábamos ya al tratar de Tomás de Aquino. Veíamos cómo el Angélico distinguía entre las perfecciones

65. Cf. *ib.*, 146 y 151.

66. CAYETANO, *Comment. in Summam Theologicam* III, q.9, a.2; en SANTO TOMÁS, *Opera omnia*, ed. leonina, Poliglotta, Roma 1891, t. 11, 141-142. Cf. B. HALLENSLEBEN, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, o. c., 306 y 331-332.

67. *Comment. in Summam Theologicam* I-II, q.3, a.8: cf. ed. leonina, t. 6, 36. Cf. J. ALFARO, *o. c.*, 151s.

«debidas» a la naturaleza y las gratuitas. Pero esta distinción se contemplaba en el único hombre existente, que no tiene más finalidad que la visión de Dios. Sólo como excepción se consideraba el caso del hombre que existe en los puros dones de la naturaleza. Ahora parece que esta excepción de santo Tomás se considera casi punto de partida. Se habla del hombre según su naturaleza, prescindiendo del fin que Dios le ha asignado. Cayetano añade que no es este hombre en sí mismo el que Tomás considera, porque, como teólogo, ha de tratar todas las cosas según la revelación de Dios. Esta distinción, como se ve, la introduce Cayetano; no es del propio santo Tomás a quien comenta.

El deseo genérico de felicidad «natural» implica el conocimiento de Dios que puede obtenerse según las fuerzas naturales. Esta felicidad es en su orden «perfecta» y, en la opinión de Cayetano, va más allá de esta vida, ya que expresamente se dice que es la del «alma separada»[68]. Entre el fin último del hombre elevado al orden sobrenatural y el fin natural hay para Cayetano un gran paralelismo. Esto demuestra que este fin natural está concebido como un estado definitivo del hombre. Dadas las muchas afirmaciones de Cayetano sobre la posibilidad de que Dios no elevara la naturaleza humana al orden sobrenatural, se puede deducir que para él el estado de «naturaleza pura» (aunque no usa todavía esta terminología) es una posibilidad real. Ha hecho incluso consideraciones sobre la situación y las posibilidades del hombre en este estado[69]. Empieza a dibujarse también aquí una doctrina que tendrá más adelante amplias repercusiones: se estudiará lo que el hombre puede hacer sin la gracia, la capacidad de obrar el bien que le correspondería, la posibilidad de cumplir la ley natural, etc. Cayetano concede, pues, al orden natural un estatuto propio y una propia consistencia. Señala incluso que la gracia perfecciona a la naturaleza *per modum naturae*, es decir la perfecciona conforme a lo que ella misma es, según sus principios naturales[70].

Con escasos precedentes en tiempos anteriores, Cayetano ha abandonado la doctrina clásica medieval del deseo natural. Con ello ha abierto el camino a la introducción de la doctrina de dos fines en el hombre, uno natural y otro sobrenatural. El segundo es el que se da de hecho, el primero el que hubiera podido darse. Para describir lo que sería este fin se recurre a un paralelismo, rebajando el nivel, de lo que la revelación cristiana nos dice de la visión de Dios que constituye nuestro destino sobrenatural.

Con la introducción, más o menos consciente, de esta finalidad doble se abre el camino a la consideración explícita de la posibilidad de la «naturaleza pura», es decir, de la existencia del hombre sin la elevación al orden sobrenatural. Más aún, empieza el intento de describir lo que el hombre sería en esta situación correspondiente a su naturaleza. La gratuidad del orden sobrenatural y del don de la gracia se salvan plenamente en esta concepción, ya que se pone de relieve que se trata de un don de Dios sobreañadido a un orden natural, que tiene un sentido por sí mismo. Pero por otro lado el peligro es hacer de este orden sobrenatural un añadido indiferente al hombre, una yuxtaposición a una naturaleza ya tan perfecta

68. *Comment. in Summam Th.* I-II, q.3, a.6: ed. leonina, t. 6, 34.
69. Cf. J. ALFARO, *o. c.*, 170-203.
70. *Comment. in Summam Th.* I-II, q.89, a.6: ed. leonina. t. 7, 147; *Ib.* I, q.62, a.5: ed. leonina, t.5, 115; B. HALLENSLEBEN, *o. c.*, 337.

en sí misma que no necesitaría para nada de la elevación a la vocación sobrenatural.

Se entiende cómo puede desarrollarse así la idea de la naturaleza pura y de la finalidad y destino «naturales» del hombre. Se acentúa la tendencia a la negación del deseo natural de ver a Dios, aunque, como tendremos ocasión de comprobar, no desaparece del todo esta línea en los siglos XVI y XVII. Contribuirá a reforzar la tendencia de Cayetano la posición extrema de Bayo, a la que tenemos que dedicar un poco de atención.

## 3. La teología postridentina: Bayo y Jansenio

Las posiciones extremas sobre lo sobrenatural, que muy pronto serán juzgadas como heterodoxas, no solo dieron lugar a condenaciones. Para bien o para mal, determinaron también en una gran medida el desarrollo teológico. Nada tiene de particular que un cierto agustinismo, sacado del del obipo de Hipona, en la época postridentina, haya marcado en no poca medida la línea de la reflexión católica sobre el tema de lo sobrenatural.

**Indicaciones bibliográficas**: J. Alfaro, *Sobrenatural y pecado original en Bayo*: Revista Españaola de Teología 12 (1952) 3-75.– M. Roca, *Génesis histórica de la bula «Ex omnibus afflictionibus»*, Ex. diss. PUG, Madrid 1956.– G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Herder, Roma 1966.– G. Ruggieri, *Orizzonti della «natura» nel secolo XVI. In margine al dibatrtito sui diritti degli indios*: Cristianesimo nella Storia 14 (1993) 303-321.

### *Bayo: los derechos del hombre en su creación*

La cuestión comenzó con M. Bayo, profesor de teología en Lovaina desde mediados del s. XVI (†1589)[71]. Bayo comienza su reflexión con la integridad y rectitud de que gozaba el hombre en el paraíso antes del pecado original. Esta rectitud consiste en la presencia del Espíritu Santo y en la falta de concupiscencia. No se podría explicar la creación del hombre sin el don del Espíritu, porque éste es, según san Agustín, la vida del alma como el alma lo es del cuerpo[72]. Esta condición de inocencia original de Adán no fue algo otorgado graciosamente por Dios además del don de la creación, sino que correspondía a la condición natural que se debía al hombre. El hecho de que ahora se encuentre el mal en el hombre muestra que el estado actual de concupiscencia significa la carencia de un bien que es debido. Dios no podía en consecuencia crear así al hombre.

Las nociones de natural y de sobrenatural, tal como Bayo las entiende, ayudan a explicar su posición: lo natural es lo que pertenece a la integridad de una cosa, sea porque ésta no puede existir en absoluto sin aquel bien, sea porque no puede existir sin carecer de mal. Sin la integridad el hombre podía existir, pero no po-

71. Sobre Bayo, cf. *supra*, 187-188 y 271-273.
72. Cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di Agostino*, o. c., 45.

día carecer del mal; por ello esta integridad le era natural, «debida»[73]. También, según otro sentido de la palabra natural, la integridad de que el primer hombre gozaba correspondía a su naturaleza, ya que le venia del nacimiento.

Si Adán no hubiera pecado, señala nuestro autor, la cuestión del sobrenatural no se habría planteado:

> «Si Adán y su posteridad hubieran permanecido tal como al inicio aquel había sido creado, y hubieran dado culto a Dios con la misma facilidad con que cultivaban los campos, ¿quién conjeturaría si una cosa nos era connatural, es decir, concedida por la misma generación y el nacimiento, y la otra sobrenatural, es decir, indebida a nuestra naturaleza, y añadida generosamente a nuestra integridad para su ornato por la munificencia del Creador?»[74].

Ha sido por consiguiente el pecado de Adán el que ha creado el problema de estos dos órdenes. Con la pérdida de la justicia por el pecado y la reparación por Cristo, se plantea el problema de lo que el hombre perdió, de lo que conservó, de lo que Cristo le concede. Porque, en efecto, la justicia que nos vuelve a dar Cristo no deriva del curso normal de los acontecimientos; Dios la ha dado según su beneplácito, y en este sentido es sobrenatural. La justicia original era «natural», como ya sabemos, ya que pertenecía a la integridad del primer estado. Es natural todo lo que le fue concedido a Adán. Solamente se puede hablar de lo «sobrenatural» después de la venida de Cristo. Pero aun la función de Cristo en relación con lo «sobrenatural» es, en Bayo, muy limitada. Lo que hace Cristo es ser un mero «reparador». El hombre necesita ahora la gracia de Cristo para hacer actos moralmente buenos. Cristo lleva al hombre a la santidad original, no más arriba. Si, por un imposible, el hombre realizara actos buenos sin la gracia de Cristo, éste sería superfluo. La novedad de Cristo no es reconocida, como tampoco el nexo intrínseco entre la persona de Jesús y la salvación. Cristo no da la filiación divina, no transforma internamente al hombre, no lo «eleva». Solamente lo «sana», lo cura de las heridas del pecado, lo vuelve al estado original. En una aparente fidelidad a las fórmulas de san Agustín, Bayo se ha apartado profundamente del espíritu de su maestro. Como ha señalado agudamente H. de Lubac, Bayo, que aparentemente ha negado la gratuidad de lo sobrenatural al negar la «naturaleza pura», ha hecho en realidad mucho más, ha vaciado lo «sobrenatural» de contenido. Lo ha reducido a lo que se aparta del orden normal de los acontecimientos sin definirlo por los contenidos que significa: la llamada del hombre a la visión de Dios, la real transformación interna, la divinización que permite al hombre, renovado por el Espíritu, obedecer a los mandamientos del Señor. La obediencia a Dios es para Bayo independiente de la renovación interna, estrictamente «sobrenatural», del hombre. No pasa de la justicia de la ley. Así las obras buenas son dignas de mérito independientemente del estado ante Dios de la persona que las lleva a cabo[75].

73. Cf. *ib.*, 53.

74. *Baiana*, t. 1, 60-61; citado por H. DE LUBAC, *Agustinismo y teología moderna*, *o. c*, 343s

75. Cf. H. DE LUBAC, *ib*. Igualmente H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona 1966, 241-247.

### *La bula «Ex omnibus afflictionibus»*

Una serie de proposiciones de Bayo fueron condenadas por el Papa san Pío V en la bula *Ex omnibus afflictionibus* del 1 de octubre de 1567[76]. Reproducimos algunas, que tocan más directamente la cuestión que aquí tratamos. Así la proposición 21:

> «La sublimación y exaltación de la naturaleza humana al consorcio de la naturaleza divina fue debida a la integridad de la primera creación y, por ende, debe llamarse natural y no sobrenatural»[77].

Hay que notar respecto de esta proposición que no es textual de Bayo. Los términos empleados (*exaltatio et sublimatio*) no responden al vocabulario bayano, ya que él precisamente rechaza la idea de la exaltación, como en seguida veremos. Se trata más bien de una «traducción» de su doctrina a las categorías de la teología más común del momento. Textual por el contrario es la proposición 26:

> «La integridad de la primera creación no fue exaltación indebida de la naturaleza humana, sino condición natural suya»[78].

Consecuentes con esta proposición son las siguientes:

> 55. «Dios no hubiera podido crear al hombre desde un principio, tal como ahora nace».
>
> 78. «La inmortalidad del primer hombre no era beneficio de la gracia, sino condición natural»[79].

Según Bayo, Dios le debe todo al hombre. Se comprende que H. de Lubac haya podido escribir: «El pelagiano perfecto sería el orgulloso que no quiere deber nada a nadie. El bayanista perfecto sería más bien el litigante quisquilloso que trata siempre de miserables a los demás, reclamándoles lo que le deben. Bayo es un Pelagio que se ha convertido en demandante. Pelagio, o la ascesis pura. Bayo, o el juridicismo puro. El uno y el otro, cada uno en su orden y a su manera: un naturalismo puro»[80].

### *Jansenio y la impotencia de la naturaleza sin la gracia*

La posición de Cornelio Jansenio[81] en la cuestión que nos ocupa parece ser la opuesta de Bayo. Si éste exaltaba la naturaleza, Jansenio exalta la gracia de manera que la naturaleza humana queda casi aniquilada. Henri de Lubac ha caracterizado así las posiciones contrastantes de estas dos figuras que la historia ha unido por su pretensión de volver a Agustín, aunque en el fondo falseando profundamente el pensamiento del doctor de Hipona:

76. Cf. *DzS* 1901-1980: *MI* 283-289.
77. *DzS* 1921: *MI* 285.
78. *DzS* 1926: *MI* 285.
79. *DzS* 1955 y 1978: *MI* 287 y 289.
80. H. DE LUBAC, *Agustinismo y teología moderna*, o. c., 319s.
81. Sobre Jansenio, cf. *supra* 188-189 y 271-273.

«Los dos, en ciertos rasgos, (son) hombres del Antiguo Testamento, – *in novo, non autem de novo Testamento*. Bayo, sin embargo, parece haber conservado sobre todo con el espíritu de estos fariseos que, estableciendo entre el hombre y Dios una especie de convención jurídica, vivían con él pleito continuo, y toda su esperanza consistía en obtener en el juicio una sentencia de justificación; Jansenio, por su parte, parecería haber heredado más bien otro carácter del judaísmo carnal que fue también el de Mahoma: la estrechez exaltada de quien se cree el elegido por el Señor. El primero tendía a suprimir, de hecho, la idea de la gracia; ¿no la exagera el segundo, de alguna manera, al concebirla como una manifestación de potencia, tanto más adorable cuanto más arbitraria y más tiránica aparece? En fin, si uno y otro tienden igualmente a disolver la unión entre Dios y el hombre, en lo cual consiste esencialmente el misterio de Cristo, ¿no es porque el uno erige al hombre delante de Dios para reclamar sus derechos, mientras que el otro lo anonada?»[82].

Las doctrinas de Jansenio no afectan tan directamente como las de Bayo a esta cuestión del sobrenatural. Tampoco se refieren directamente a ella las condenaciones más importantes del jansenismo[83].

## 4. La reacción en la teología de los tiempos modernos

La oposición a las doctrinas de Bayo ha llevado de hecho a la teología católica a una acentuación de la distinción entre orden natural y orden sobrenatural en la línea ya abierta por Cayetano antes de que la polémica bayana estallase. Desde este punto de vista, la crisis bayana creó una situación nueva, imponiendo a los teólogos, pero en sentido inverso, su planteamiento del problema. Para subrayar mejor que los dones de la gracia y de la integridad concedidos a Adán antes del pecado no se debían a la naturaleza humana, la teología sentirá la tentación de proyectar en un real posible lo que hasta entonces no era más que un análisis estructural de la relación del hombre con Dios. De esta manera, la hipótesis de la posibilidad de la creación del hombre en la naturaleza pura, con una propia consistencia y un sentido, gana en difusión. Dado que esta naturaleza ha de ser en su orden perfecta y completa, se acentúa también la tendencia a negar el deseo natural del hombre de ver a Dios. Así se expresa, por ejemplo, Francisco Suárez:

«Se debe decir que en el hombre no existe el apetito innato de ver a Dios claramente y como es en sí mismo, y consiguientemente no existe tampoco (el apetito innato) de la felicidad sobrenatural [...]. El apetito innato se funda en la potencia natural; pero en el hombre no existe la potencia natural a la felicidad sobrenatural; por tanto no existe tampoco el apetito innato»[84].

Es claro por otra parte que el hombre puede apetecer la felicidad sobrenatural con la ayuda de la gracia. Además, el hombre que sabe por revelación que éste es de hecho su fin, no puede satisfacer sus deseos sin él. Suárez no excluye tampoco

82. H. de Lubac, *Agustinismo y teología moderna*, *o. c.*, 348-349

83. Cf. *DzS* 2001-2007; 2301-2332: *MI* 294 y 315-317: por ejemplo: «Todo lo que no procede de la fe cristiana sobrenatural que obra por la caridad, es pecado»: *DzS* 2311: *MI* 316.

84. F. Suárez, *De fine ultimo hominis*, Disp. XVI,2,6,10: *Oeuvres complètes*, Vivès, Paris 1856, t. IV, 152-153.

que se dé un apetito natural imperfecto, condicionado, a la felicidad sobrenatural. Señala con todo que, en el estado de naturaleza pura, aunque el hombre pudiera concebir algún deseo condicionado de esta visión de Dios, si se comportara prudentemente no estaría inquieto; estaría contento con su suerte natural, porque sabría que este deseo es de una cosa muy lejana a la naturaleza humana. Por ello no es necesario que el apetito innato se dirija a aquella cosa sobre la que versa este deseo imperfecto, como ocurre con otras «*velleitates*» acerca de cosas imposibles[85].

Así se ha transformado la distinción de los dos órdenes, que ha servido sin duda para salvar y explicar la gratuidad del orden sobrenatural. Se ha de tener también en cuenta el marco cultural amplio en que esta posición se sitúa: el mundo del Renacimiento, con el descubrimiento del humanismo, la aparición de un orden profano que reivindica una cierta autonomía frente a la revelación divina y a la Iglesia.

Pero esta tendencia, que empezó a ser dominante a partir del siglo XVI, no fue uniforme en ese siglo ni en los comienzos del siguiente. La escuela escotista siguió con la tesis del deseo natural de su maestro, contra la cual habla reaccionado Cayetano, olvidando que en este punto Escoto coincidía sustancialmente con santo Tomás. Lo notaba con agudeza e ironía Juan de Rada, franciscano fallecido en 1606: «Los discípulos de santo Tomás, para que no parezca que coinciden con Escoto, llevan al divino Tomás a una opinión ajena»[86].

Pero no eran sólo los escotistas. H. de Lubac ha hablado del «tomismo conservador» del siglo XVI[87]. Francisco de Vitoria criticó ya las doctrinas de Cayetano[88]. Su discípulo Domingo de Soto siguió también con la doctrina tradicional del deseo de ver a Dios inherente a la naturaleza humana. Es también claro para él que hace falta la revelación para conocer este deseo y que el hombre por sus fuerzas no puede satisfacerlo. Y señala explícitamente que muchos toman este hecho incontrovertido para negar el apetito natural. Pero hay que distinguir entre la causa y el efecto del apetito. El deseo de la visión divina es natural, no porque el hombre por sus fuerzas pueda alcanzarla, sino porque la naturaleza lo ha puesto en él. Dado que es apetecido por el deseo natural, este fin puede ser llamado, en este sentido, natural. Este lenguaje se parece mucho al de Duns Escoto.

Francisco de Toledo siguió una línea semejante, fundándose en santo Tomás y Escoto. Dado que la visión de Dios no puede alcanzarse por las fuerzas de la naturaleza, se resiste a llamarla fin «natural». No es tampoco debida a la naturaleza, y no puede ser conocida sin la revelación. Pero, a pesar de todo, la naturaleza del hombre se inclina al amor de Dios y a la visión de Dios. No obstante, Francisco de Toledo no llega a la disociación de fines, aunque se deje espacio a la naturaleza y al orden natural

También en Belarmino se encuentran ecos de esta doctrina tradicional. La nueva situación creada fuerza sin duda a un esfuerzo por precisar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Así el cuerpo y el alma, las facultades sensitivas e

85. Cf. *ib.*
86. Citado por H. DE LUBAC, *Agustinismo, o. c.*, 451.
87. Cf. *ib.*, 429-471.
88. Cf. G. RUGGIERI, *Orizzonti della «natura» nel secolo XVI..., art. cit.*, 314s.

intelectivas son naturales al hombre. Cuando «naturalezaÏ designa lo constitutivo del hombre, este término se opone a lo «sobrenatural»; pero no cuando se usa en otras acepciones, por ejemplo, cuando se habla de lo que el hombre tiene en virtud del nacimiento. Belarmino quiere evitar malentendidos y confusiones con la doctrina de Bayo. En lo sobrenatural puede distinguirse entre lo sobrenatural *per se* y *per accidens*. En el primer caso nos hallamos ante lo que no puede ser producido en absoluto por la naturaleza: la gracia santificante, las virtudes infusas. Sobrenatural *per accidens* es lo que no sobrepasa las fuerzas de la naturaleza en sí misma, pero sí en cuanto al modo de la ejecución: por ejemplo, las curaciones que Cristo obró. Es claro que el problema teológico fundamental se pone en el primero de los planos, no en el segundo. Lo sobrenatural es aquello que tiene en Dios su razón y su causa, lo natural es lo que tiene su razón y su causa en la naturaleza de las cosas[89].

El hombre, por tanto, no puede producir por sí mismo los actos sobrenaturales. No puede alcanzar por sí mismo la visión de Dios. Pero esto no quiere decir que no la apetezca. La visión de Dios no es llamada fin natural del hombre porque el hombre pueda naturalmente llegar a él, sino porque la naturaleza es capaz de la visión de Dios y porque el hombre apetece esta visión. Belarmino pone dos ejemplos: la piedra tiende naturalmente al centro, pero si está encima de un techo no puede remover los obstáculos que le impiden caer[90]; el alma separada desea la unión con el cuerpo, pero no puede conseguirla naturalmente. Como espíritu el hombre tiene la capacidad de ver a Dios y tiene también este deseo. El pensamiento de santo Tomás se reconoce presente cuando Belarmino señala que no es indigno de la naturaleza humana el que Dios haya creado al hombre con un fin superior a su naturaleza, sino todo lo contrario: pertenece en grado máximo a su dignidad el que haya sido creada para un fin más sublime que el que puede alcanzar por las solas fuerzas de su naturaleza.

Pero Belarmino concede que no se seguiría un absurdo del hecho de que Dios no hubiera destinado al hombre a esta visión divina. Podría en efecto haberlo creado con un fin proporcionado a su naturaleza, que será buscar la verdad con el raciocinio. Belarmino pone una comparación que viene de Aristóteles a través de santo Tomás: los ojos del murciélago tienen la capacidad natural de ver el sol, pero Dios los ha creado sólo de hecho para ver una luz mucho más débil[91]. El deseo natural de la visión de Dios se puede compaginar por tanto con la posibilidad de la naturaleza pura. H. de Lubac piensa que Belarmino ha sido el primero en formular la hipótesis de la naturaleza pura, aunque no ha llevado más adelante esta idea[92]. En otros lugares afirma que el hombre ha llegado a su fin cuando ve a Dios como es; ésta es la consecuencia de su condición de imagen de Dios, que no puede llegar a su plenitud sino es en la perfecta semejanza con el modelo.

89. Cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino, o. c.*, 168s; G. Galeota, *Bellarmino contro Baio, o. c.*
90. Cf. H. de Lubac, *Agustinismo, o. c.*, 478.
91. Cf. *ib.*, 479.
92. *Ib.* 480; V. Grossi, *o. c.*, 175s; G. Galeota, *o. c.*, 188.

## 5. La discusión sobre lo sobrenatural en la época contemporánea

**Indicaciones bibliográficas:** H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier, Paris 1946; *Le mystère du surnaturel*: RSR 37 (1949) 80-121; *El misterio de lo sobrenatural* (1965), Estela, Barcelona 1970 (en este volumen se incluye también *El agustinismo en los tiempos modernos*, p. 305-608); *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Fayard, Paris 1980.– B. Sesboüé, *Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie*: RSR 80 (1992) 373-408.

K. Rahner, *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, en *Escritos de teología*, t. I, Taurus, Madrid 1961, 325-347.– *La nature et la grâce*, en *Questions théologiques aujourd'hui*, II. *Dogmatique*, DDB, Paris 1965 (alemán 1960).- L. F. Ladaria, *Naturaleza y gracia: Karl Rahner y Juan Alfaro*: Estudios Eclesiásticos 64 (1989) 53-70.

H. Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, J. Hegner, Köln 1951, 294-313; *Der Begriff der Natur in der Theologie*: ZKTh 75 (1953) 452-464.

J. Alfaro, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Gregorianum 38 (1957) 5-50; *El problema teológico de la transcendencia e inmanencia de la gracia*, en *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Cristiandad, Madrid 1972, 227-343.- Q. Turiel, *Insuficiencia de la noción de potencia obediencial como solución al problema de las relaciones del espíritu finito con la Visión de Dios*: Divinitas 35 (1991) 19-54.

### *Un cambio laborioso en la teología*

Finalmente, acabó imponiéndose en la teología católica la hipótesis de una creación del hombre en el estado de «naturaleza pura». La gratuidad del orden sobrenatural quedó garantizada sobre todo por la doctrina de los dos órdenes, la hipótesis de la naturaleza pura y la negación del deseo natural de ver a Dios. Semejante reflexión deja espacio al ámbito «natural» del hombre, a lo que hoy llamamos la autonomía de la realidad temporal, el campo inmenso de actividades donde la revelación cristiana no incide directamente; se reconoce la necesidad de abrirse a las exigencias universales de la razón.

Pero esta posición lleva consigo el peligro de hacer de Dios y de la vocación sobrenatural algo extrínseco al ser humano, algo de lo que se puede prescindir, que no es necesario para ser hombre. Ha podido emplearse incluso el término de «un *plus*», un tanto injurioso en la materia La distancia respecto a la primera tradición cristiana es, como se ve, enorme. Es verdad que, como hemos tenido ocasión de ver brevemente, son muchas las razones que han provocado esta evolución. Los aspectos positivos y negativos se mezclan inevitablemente en esta historia. Pero se explica que el renacimiento de los estudios bíblicos y de la historia de la tradición en la primera mitad de este siglo provocaran la insatisfacción frente a las tesis prevalentes en las últimas centurias. El redescubrimiento de una visión más unitaria en los Padres de la Iglesia y de la tesis de santo Tomás del deseo natural de ver a Dios, provocaron un cambio de perspectivas. De los estudios meramente históricos de un primer momento se pasó inevitablemente a nuevos intentos sistemáticos.

Repropuesta la tesis del deseo natural de ver a Dios, se planteó el problema de la gratuidad del orden sobrenatural y de la vocación a la visión beatífica. En con-

creto, desencadenó muchas discusiones la aparición en 1946 del famoso libro del P. Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques.* Los debates provocaron una intervención de Pío XII en su encíclica "Humani generis" del año 1950:

> «Otros desvirtúan el concepto de "gratuidad" del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica»[93].

Con este punto de referencia la teología católica replanteó profundamente la cuestión en los años inmediatamente sucesivos. Muchos de los primeros nombres de la teología del momento intervinieron en el debate: K. Rahner, H.Urs von Balthasar, el ya mencionado H. de Lubac, J. Alfaro, etc.

*Henri de Lubac: de lo sobrenatural a la naturaleza*

Como ya hemos indicado, fueron las posiciones del P. de Lubac, sobre todo su intento de prescindir de la hipótesis de la «naturaleza pura», las que mayor discusión suscitaron. Para H. de Lubac la teoría de la naturaleza pura se refiere a un orden posible de cosas, a partir del cual se desdobla lo natural y lo sobrenatural en dos finalidades paralelas y yuxtapuestas. Pero no explica el orden actual y se muestra insuficiente para dar cuenta de la gratuidad aquí y ahora del don de Dios y de la visión beatífica. La finalidad para la cual Dios nos ha creado es parte esencial de nuestro ser, no algo que pueda cambiarse a capricho. «El verdadero problema [...] se plantea para el ser cuya finalidad es ya sobrenatrural, ya que es éste nuestro caso [...]. Por tanto, queda por demostrar cómo para ese ser mismo no hay una verdadera "exigencia" de un fin semejante, en el sentido en que esta palabra resulta justamente escandalosa»[94]. Porque la llamada a la visión de Dios es un constitutivo de nuestro ser, como lo es el hecho de haber sido creado. El doble don de Dios y la doble gratuidad, que de Lubac claramente afirma, se encuentra unificado en lo que cada uno de nosotros es.

Para resolver el problema, H. de Lubac propone una inversión de la problemática. Se opone a la imagen ingenua de un regalo hecho a alguien que ya existe, lo cuya sugiere la representación de un Dios que primero me dio el ser y a continuación imprimió a ese ser una finalidad sobrenatural. El problema es insoluble siempre que se va de la naturaleza a lo sobrenatural; pero se hace comprensible si se va de lo sobrenatural a la naturaleza: «No es lo sobrenatural lo que se explica por la naturaleza; es la naturaleza lo que se explica, a los ojos de la fe, por lo sobrenatural, como querida para él»[95]. Es el designio original que tiene Dios de invitar al hombre a lo sobrenatural lo que determina la creación de su naturaleza. En esta perspectiva, se respeta plenamente la doble gratuidad de lo sobrenatural y de la creación.

Pero queda en pie un misterio: el del deseo natural de ver a Dios. La naturaleza humana es un ser espiritual, es decir, que no tiene simplemente una naturaleza

93. *DzS* 3891: *MI* 606.

94. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*: RSR 36 (1949) 92-93. El autor ha desarrollado estas mismas ideas en su libro de 1965, que lleva el mismo título, justificándolas más aún ante las críticas de sus adversarios.

95. *Ib.*, 105.

en en el sentido en que este concepto se verifica para los seres de nuestro cosmos. La paradoja del hombre está en que es al mismo tiempo naturaleza y espíritu:

> «La criatura espiritual tiene una relación directa con Dios, que le viene de su origen. Y esto lo cambia todo. De ahí se deriva, en ella, esa especie de dislocación, esa misteriosa claudicación que no es la del pecado, sino más radicalmente la de un animal que es espíritu, de una criatura que, curiosamente, se roza con Dios»[96].

En 1965, H. de Lubac justifica su posición frente a las críticas que se le hacían y expresa de este modo su acuerdo con la *Humani Generis*:

> «Sin negar dogmáticamente nada de los posibles que se nos escapan y sin rehusar una hipótesis abstracta que puede ser un buen medio de poder representar al vivo una verdad cierta, ¿no es "más simple y más razonable", para elaborar una doctrina teológica, no intentar salirse de la realidad que conocemos? [...].
>
> Esto sería, por supuesto, a cambio de demostrar inteligiblemente cómo Dios no puede jamás ser constreñido por ninguna exigencia a darse al ser salido de sus manos, como se desprende de la más elemental enseñanza cristiana, la más fundamental y la más constante, que ha recordado todavía recientemente la encíclica *Humani Generis* de Pio XII»[97].

Así pues, el autor mantiene la legitimidad y la verdad de la fórmula de Pío XII, pero la considera como la expresión de una «hipótesis abstracta» y se niega firmemente a hacer de ella la referencia de una reflexión teológica sobre la gratuidad de lo sobrenatural. Esta tensión interior a su pensamiento era precisamente la que se advertía en las objeciones que se le habían hecho[98].

*Karl Rhaner y el «existencial sobrenatural»*

También para K. Rahner el punto de partida de la teología ha de ser el hombre realmente existente, no el posible. Todo cuanto experimentamos de nosotros mismos no equivale a nuestra «naturaleza pura», porque *de facto* ésta no existe. El hombre se halla en el orden de la gracia, y esto no puede no tener influjo en su modo de comprenderse, aunque no tenga conciencia refleja de ello. En el hombre realmente existente la ordenación a Dios y la capacidad de recibirlo constituye el centro de su ser. Pero a la vez esta capacidad ha de ser caracterizada como un don indebido, al que como criatura no puede tener ningún derecho. El concepto de la naturaleza pura, como distinto de la «esencia concreta» del hombre, es un concepto residual, lo que queda si de nuestro ser quitamos mentalmente lo que significa esta ordenación a Dios. Este concepto es necesario para salvar la gratuidad de la llamada a la gracia. Pero nunca podemos determinar sus contenidos porque el hombre, en su modo de experimentarse y comprenderse, no puede eliminar lo que de hecho constituye lo más profundo de sí mismo, la ordenación a Dios.

K. Rahner mantiene de este modo la distinción de base entre la naturaleza tomada en cuanto tal y la vocación gratuita y sobrenatural que la afecta concreta-

96. *Ib.*, 107.
97. H. DE LUBAC, *El misterio de lo sobrenatural, o. c.* 91s
98. Cf. B. SESBOÜÉ, *art. cit.*, 391-402.

mente. Llama a esta vocación «existencial sobrenatural», con un lenguaje de tipo heideggeriano. Es un existencial es decir, un elemento que, aunque no pertenece a la naturaleza en cuanto tal, la afecta de manera original, intrínseca y necesaria en su existencia. Por ejemplo, el hecho de ser «histórico» es para el hombre un existencial. Pero lo existencial en este caso es sobrenatural: es obra del designio gratuito de Dios sobre el hombre. En el plano propiamente natural, Rahner no reconoce en el hombre más que una apertura, una «potencia obediencial».

K. Rahner coincide con las preocupaciones principales de H. de Lubac en su preocupación por evitar todo dualismo entre la naturaleza y lo sobrenatural. Pero su solución es realmente distinta. Donde su colega francés destaca el deseo *natural* de ver a Dios, Rahner habla de un existencial *sobrenatural*. Por eso, los dos teólogos no se pusieron de acuerdo. Porque para H. de Lubac, el existencial sobrenatural es un «supuesto inútil», que no hace más que desplazar el problema y equivale sutilmente a una concepción próxima a Cayetano y a la escolástica tardía. No hay más remedio que constatar esta diferencia que marca dos aproximaciones posibles a la paradoja del hombre en su relación con Dios. Rahner respeta en todos sus sentidos la noción de gratuidad; insiste más en la unidad concreta de la existencia del hombre, remitiendo la noción de naturaleza al análisis abstracto de los conceptos. De Lubac desea subrayar más bien la consistencia paradójica de la naturaleza espiritual del hombre.

Hans Urs von Balthasar entró a su vez en este debate, intentando hacer una síntesis de las dos posturas precedentes. Distingue dos puntos de vista, el de abajo o el del hombre, para el que ha de respetarse la hipótesis de la naturaleza pura y la vocación sobrenatural sigue siendo un «existencial», y el de arriba o el de Dios, según el cual no podemos saber si la existencia de una naturaleza pura goza de una inteligibilidad suficiente, ya que Dios no quiso nunca más que la vocación sobrenatural del hombre. El primer punto de vista va en el sentido de K. Rahner; el segundo, en el de H. de Lubac.

### *Un balance*

El concilio Vaticano II no entró en este tema; evitó incluso la terminología natural-sobrenatural. No podemos seguir aquí los detalles de las recientes controversias[99]. Pero algunos resultados pueden considerarse adquiridos: en el hombre que conocemos se dan, en una unidad profunda, las dimensiones naturales y sobrenaturales. El hombre es una criatura de Dios, distinto por tanto de él; pero al mismo tiempo es una criatura llamada a la vida divina, a la comunión con las divinas personas. La gratuidad de lo sobrenatural se funda en la gratuidad absoluta de la encarnación del Hijo y del don del Espíritu. Ésta es la mayor prueba del amor de Dios, que no tiene ningún presupuesto, no se funda en el hecho de la creación. En Jesús han sido elegidos los hombres ya antes de la creación del mundo, de manera que no hay más que un fin del ser humano, no hay más que una sola vocación, la divina, como ha señalado el Vaticano II en la *Gaudium et Spes* 22.

99. Me permito remitir a mi estudio, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 3-30, con indicaciones bibliográficas complementarias.

Esta vocación no puede menos de determinar en lo profundo nuestro ser, de tal manera que debemos afirmar que existe en nuestra naturaleza este deseo de Dios.

Se ha de afirmar un doble plano de gratuidad en los dones que Dios ha dado al hombre, en el sentido de que la autodonación de Dios en Cristo, con todo lo que ésta conlleva para el hombre, no se deduce de la creación. Pero esto no ha de llevar a pensar que en el hombre realmente existente se dé una doble finalidad, la «natural» y la «sobrenatural». No hay otro destino humano que no sea la plena comunión con Dios, que la tradición de la Iglesia ha llamado la «visión beatífica». Si uno no la alcanza, se pierde. Dada la gratuidad de la encarnación y de la gracia que de ella se deriva, se podra hipotéticamente pensar en un mundo y en un «hombre» no orientado hacia Cristo. La creación será posible sin la encarnación, como consecuencia del doble orden de gratuidad de que venimos hablando. Pero la diferencia entre el hombre que nosotros somos y un hipotético ser humano (se podría incluso discutir la propiedad de esta denominación) con otra finalidad sería tan enorme, que parece inútil hacer comparaciones o esforzarse por determinar los contenidos de esta posible «naturaleza».

# Capítulo VIII

# Fin del hombre y fin de los tiempos

por L. F. Ladaria

La resurrección de Jesús ha abierto a los que en él creen la esperanza de resucitar con él en su segunda venida. Con esta resurrección han llegado los últimos tiempos y los primeros creyentes viven orientados hacia el futuro, en la espera de un fin del mundo ya próximo. El señorío de Cristo resucitado, al que el Padre ha sometido todas las cosas, está ahora todavía oculto. Pero la manifestación gloriosa del Señor revelará su dominio salvífico sobre todos.

La expresión más cualificada de este señorío es tal vez el juicio de todos los hombres, signo del poder que el Padre ha dado al Hijo sobre todas las cosas. A la venida en gloria del Señor para juzgar a vivos y muertos acompaña la resurrección de toda carne. Esta resurrección significa la vuelta a la vida de los hombres para el juicio discriminatorio del bien y del mal que el Señor ha de llevar a cabo (cf. Mt 25,31-46)). «Los que hicieron el bien, resucitarán para la vida eterna; pero los que hicieron el mal, resucitarán para su condenación» (Jn 5, 28-29). La resurrección significa también la plena participación de los salvados, de los justos, en la gloria del Señor (cf. 1 Cor 15, 20-28. 35-49). No es extraño que desde los primeros tiempos cristianos estos acontecimientos finales revistan una gran importancia. La resurrección de los muertos es el distintivo de la fe cristiana en la salvación futura. La vida del resucitado es la vida en Cristo, en la plenitud de Dios.

Por otro lado el Nuevo Testamento, en algunos textos, nos habla también de la suerte del hombre inmediatamente después de su muerte. El Señor en la cruz promete al ladrón arrepentido que «hoy» estará con él en el paraíso (Lc 23,43) . Pablo piensa que la muerte es una ganancia y que «ser desligado del cuerpo y estar con Cristo» es lo mejor que le puede ocurrir, aunque por el bien de los cristianos de Filipos desea todavía vivir y continuar ayudándoles (cf. Flp 1,21-25). La suerte de cada uno después de la muerte es también objeto de preocupación para los autores del Nuevo Testamento y consiguientemente para toda la historia de la teología.

La manifestación del Señor y la suerte de la humanidad por una parte, el destino personal de cada uno en el momento de la muerte por otra, han sido los dos

polos en torno a los cuales ha girado la escatología cristiana. Según las épocas se ha dado prioridad a un aspecto o a otro. Pero los dos han estado siempre presentes en la reflexión cristiana, desde las ricas intuiciones, muchas veces fragmentarias, de los Padres más antiguos, hasta las sistematizaciones más coherentes de la Escolástica. Dada la diversidad de cuestiones que se entrecruzan en el tratamiento de los fines últimos, nuestra exposición deberá ser fragmentaria. Trataremos de poner de relieve en cada uno de los autores los aspectos más representativos de su pensamiento, dejando de lado otros en que su contribución es menos original.

## I. LA EDAD PATRÍSTICA: LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO TOTAL DE CRISTO

### 1. Bajo el signo del fin próximo y del martirio

Indicaciones bibliográficas: B. Daley, *Eschatologie in der Schrift und Patristik*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986; *Te Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology,* University Press, Cambridge 1991.– A. Fernández, *La escatología en el siglo II,* Aldecoa, Burgos 1979.– Ch. E. Hill, *Regnum caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford 1992.

En vano buscaremos en estos autores un tratamiento completo de la cuestión escatológico. Pero son abundantes las referencias a ella, dada su íntima relación con el anuncio de Jesucristo resucitado. Ya en la *Primera carta de Clemente* se halla un testimonio de la fe en la resurrección de los muertos, de la que es primicia Jesucristo. Esta resurrección se nos muestra en la sucesión del día y de la noche, de la siembra y del fruto; lo mismo indica el ave fénix[1]. Nada tiene de extraño que Dios tenga el poder de resucitar:

¿Vamos a tener por cosa grande y de maravillar que el Artífice del universo haya de resucitar a cuantos le sirvieron santamente en confianza de fe buena, cuando hasta por medio de un ave nos manifiesta lo magnífico de su promesa? Dice, efectivamente, en alguna parte: "Tú me resucitarás y yo te confesaré" (tal vez Sal 27,7; 87,11) . Y: "Me dormí y me tomó el sueño, pero me levanté, porque tú estás conmigo" (Sal 3,6; 22,4). Y Job igualmente dice: "Y resucitarás esta carne mía, que ha sufrido todas estas cosas" (Job 19,26)[2].

La última razón para esta esperanza es que todo es posible para Dios[3]. La resurrección de los que han hecho el bien se coloca en el momento de la venida de Cristo[4]. Esta venida ha de ser esperada como la esperaron los santos del Antiguo Testamento. Por ello el cristiano debe vivir santamente para que la misericordia divina le proteja en el juicio venidero[5]. Alguna palabra nos dice también Clemente sobre la situación de los que ya han muerto, en especial de los que han dado la

1. Cf. Clemente de Roma, *Corintios* 24-26: *PApost* 201-203.
2. *Ib.* 26,1-2: *PApost* 202-203.
3. *Ib.* 27,2: *PApost* 203.
4. Cf.*Ib.* 50,3: *PApost* 223.
5. Cf. *Ib.* 28,1: *PApost* 204.

vida por Cristo: así Pedro está en el lugar de la gloria reservado por Él, Pablo en el lugar santo; muchas mujeres que también han sufrido tienen ya su recompensa[6]. «Los que fueron perfectos en la caridad, según la gracia de Dios, ocupan el lugar de los piadosos, los cuales se manifestarán en la visita del reino de Cristo», en la que les resucitará de sus sepulcros[7].

También la *Carta del Pesudo-Bernabé* habla de la resurrección de todos en relación con la de Jesús:

> «Él, para destruir la muerte y mostrar la resurrección, toda vez que tenía que manifestarse en carne, sufrió primero para cumplir la promesa a los padres y luego, a par que se preparaba él mismo para sí un pueblo nuevo, para demostrar, estando en la tierra, que despsués de hacer él mismo la resurrección, juzgará»[8].

En la resurrección tendrá lugar el juicio que recompensará a cada uno según sus obras:

> «El Señor juzgará al mundo sin acepción de personas. Cada uno recibirá conforme obró [...]. Recordémoslo, no sea que, echándonos a descansar como llamados, nos durmamos en nuestros pecados y el príncipe malo, tomando poder sobre nosotros, nos empuje lejos del reino del Señor»[9].

La realidad de la nueva vida en Jesús resucitado es el centro de la escatología de Ignacio de Antioquía. Su resurrección es la esperanza de la nuestra:

> «(Jesucristo) resucitó verdaderamente de entre los muertos, resucitándolo su propio Padre. Y, a semejanza suya, también a nosotros, que creemos en él, nos resucitará del mismo modo su Padre; en Jesucristo digo, fuera del cual no tenemos el verdadero vivir»[10].

La resurrección se ve aquí en su aspecto positivo de participación de la vida de Jesús, no en el simple sentido neutral de la recuperación del cuerpo[11]. La identificación con Jesús resucitado será alcanzada por Ignacio con su martirio: «Mas si lograre sufrir el martirio, quedaré liberto de Jesucristo (1 Cor 7,22), y resucitaré libre en él»[12]. No parece que Ignacio precise el «momento» de la resurrección a la que su martirio le lleva. Con este martirio espera Ignacio «contemplar la luz pura», haciéndose imitador de Jesús; con ello «será de verdad hombre»[13]. «Alcanzar a Dios» es otra fórmula que se repite en parecidos contextos[14]. En esto consiste la plenitud humana a la que Ignacio llegará con su martirio. Al cristiano le espera por otra parte un futuro de inmortalidad, que le es asegurado ya ahora con la participación en la eucaristía, «medicina de la inmortalidad», para vivir siempre

6. Cf. *Ib.* 5,4.7 y 6,2: *PApost* 182 y 183.
7. Cf. *Ib* 50,3-4: *PApost* 223-224.
8. *Carta de Bernabé* 5,6-7: *PApost* 780.
9. *Ib*, 4,12-13: *PApost* 778; cf. también 20,1: *PApost* 808.
10. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Tralianos* 9,2: *PApost* 471; cf. también *Ib*, inscr. y 2,2: *PApost* 467.468; *Efesios* 21,1: *PApost* 459.
11. Cf. *Esmirniotas* 2,1: *PApost* 488s., donde parece negarse la resurrección de los que la niegan.
12. *Romanos* 4,2: *PApost* 477.
13. *Ib.* 6,2-3: *PApost* 478.
14. *Efesios* 12,2: *PApost* 454; *Magnesios* 14: *PApost* 466; *Tralianos* 12,2 y 13,3: *PApost* 472 y 473; *Romanos* 1,2 y 2,1: *PApost* 475 y 476; *Esmirniotas* 11,1: *PApost* 494; *A Policarpo* 7,1; *PApost* 501.

en Jesucristo[15]. Toda la vida eterna para Ignacio se centra por tanto en la relación y comunión con Dios y con Jesucristo. Muy hermosa es la metáfora de Ignacio de la muerte como el ocaso que da lugar al amanecer en Dios: «Bello es que el sol de mi vida, saliendo del mundo, transponga en Dios, a fin de que en él yo amanezca[16].

Policarpo de Esmirna, en su *Carta a los Filipenses*, se refiere también a la resurrección de los hombres en relación con la de Jesús: «El que a él lo resucitó de entre los muertos, también nos resucitará a nosotros, con tal de que cumplamos su voluntad»[17]. Los que han padecido por el Señor no han corrido en vano: «Están ahora en el lugar que les es debido junto al Señor, con quien juntamente padecieron»[18]. Se va repitiendo la mención de una suerte especial para los mártires en el más allá, debido a su especial identificación con el Señor en la muerte.

La fe en la resurrección de la carne se halla claramente expresada en la homilía anónima llamada *Segunda carta de Clemente*. La encarnación de Jesús y la salvación de los hombres que ha realizado en su carne es la razón de la resurrección:

> «Y nadie de vosotros diga que esta carne no es juzgada ni resucita. Entended. ¿En qué fuisteis salvados, en qué recobrasteis la vista, sino estando en esta carne? [...]. Si Cristo, el Señor que nos ha salvado, siendo primero espíritu (=Dios), se hizo carne y así nos salvó, así también nosotros en esta carne recibiremos nuestro galardón»[19].

El don del Espíritu es el que hace posible la participación de la carne en la vida e incorruptibilidad que Dios nos da[20]. La diferencia de la suerte futura de los hombres está claramente en la mente del autor de la homilía. Dado que Dios es fiel, quien practica la justicia entra en su reino y recibirá las promesas que ni *oído oyó, ni el ojo vio* (1 Cor 2,9)[21]. Por el contrario, los incrédulos serán castigados con el fuego inextinguible. De ahí la exhortación a la conversión y al arrepentimiento[22].

Nociones escatológicas hasta cierto punto desarrolladas se encuentran en el *Pastor* de Hermas. Es de notar que en su obra se halla uno de los escasos textos de los escritos de su época en que se usa el término técnico *parusía* para referirse a la venida en gloria de Jesús: el tiempo de la ausencia del amo que va de viaje y da normas a sus servidores (cf. tal vez Mt 25,14-30; Lc 19,11-27) es el tiempo que falta hasta la parusía[23]. Hermas quiere llamar a todos a la penitencia ante el juicio inminente de Dios[24]. La conocida parábola de la construcción de la torre nos ofrece una idea de la visión de Hermas sobre la suerte diferenciada de los hombres: el Señor de la torre, que ha de llegar para que se termine la construc-

15. *Efesios* 20,2: *PApost* 459.
16. *Romanos* 2,2: *PApost* 476.
17. POLICARPO, *Filipenses* 2,2: *PApost* 662. Cf. también 5,2: *PApost* 665
18. *Ib.* 9,2: *PApost* 668.
19. *Homilía* 9,1-5: *PApost* 362.
20. Cf. *Ib.* 14,5: *PApost* 367.
21. Cf. *Ib.* 11,7: 19,3-4: *PApost* 364 y 371.
22. Cf. *Ib.* 15,5; 16-18: *PApost* 368-370
23. HERMAS, *Pastor*, Comparación. V,5,3: *PApost* 1021.
24. Sobre la llamada de Hermas a la penitencia, cf. t. III, 75-76.

ción, es el único que puede determinar qué piedras han de entrar o no en la misma[25]. El sentido de la comparación se explica así:

> «¿No has visto cómo las piedras que pasaban por la puerta entraban en la construcción de la torre y las que no pasaban eran de nuevo rechazadas a su antiguo lugar? [...]. Pues al modo que no podrás entrar en la ciudad sino por su puerta, así —me dijo— ningún hombre puede entrar en el reino de Dios por otra puerta que por el nombre de su Hijo, que fue por Él amado»[26].

La torre es la Iglesia, de la que sólo forman parte los que entran en el reino. Las piedras arrojadas pueden aprovechar la tregua que se concede en la construcción de la torre para la penitencia. En caso contrario, «entrarán otros y ellos serán para siempre reprobados»[27]. La plenitud del Reino resulta así la de la Iglesia, en la que entran los que son hallados dignos. Jesús es la puerta. Los salvados habitarán con el Hijo de Dios, puesto que tienen parte en su Espíritu, y con los ángeles, con los que ya tienen su lugar si perseveran en el bien[28]. Será distinta la suerte futura de los hombres a la venida de Jesús, según hayan sido hallados aptos o no para la construcción de la Iglesia. Es llamativo que en Hermas no se hallan en cambio menciones de la resurrección.

Los Padres apostólicos no desarrollan una escatología armónica. Estas pocas indicaciones habrán bastado para mostrarlo. Pero su testimonio es de inestimable valor. Aun sin una pretensión sistemática, han recogido con expresiones diversas lo esencial del mensaje neotestamentario sobre la salvación definitiva del hombre. No tiene sentido hacerles preguntas que directamente no se han formulado: la relación entre el momento de la muerte de cada uno y la resurrección, la condición diversa en que se encuentran los hombres antes y después de esta última, la cuestión de la inmortalidad del alma. Queda claro que la salvación significa alcanzar a Dios, estar con Cristo, participar de la vida divina. Sólo por Jesucristo, y en particular por su resurrección, tiene sentido la esperanza en la resurrección de los hombres.

## 2. La importancia cristiana de la resurrección de los cuerpos: Justino y Atenágoras

La salvación del hombre en su integridad es también la preocupación de los apologetas. Justino la va a subrayar con fuerza, y va a juntar la recompensa final del hombre con la resurrección. El filósofo piensa, como por lo demás era común en su tiempo, que el alma es inmortal[29], pero cree que esta doctrina es insuficiente si no se le añade la fe en la resurrección. Por lo mismo no es la recompensa del alma lo que le interesa: «A los que dicen que no hay resurrección de los muertos, sino que en el momento de morir son sus almas recibidas en el cielo, no los ten-

25. Cf. *Ib.* Comparación IX,3-11: *PApost* 1050-1064.
26. *Ib.* Comparación IX,12,4-5: *PApost* 1064-1065.
27. *Ib.* Comparación IX,14,2: *PApost* 1068.
28. Cf. *Ib*, Comparación IX,24,4 y 27,3: *PApost* 1079 y 1081.
29. Cf. Justino, *I Apología* 44,9: *PApol* 230.

gáis por cristianos»[30]. No es que no haya diferencia entre los buenos y los malos antes de la resurrección: las almas de los piadosos están en un lugar mejor, y las injustas y malas en otro, pero todas esperando el momento del juicio. Unas han aparecido dignas de Dios, mientras que otras merecen el castigo[31].

La escatología final es, consiguientemente, la que centra el interés de Justino. El segundo adviento de Jesús, la parusía, es el momento de la resurrección y del juicio:

> «Y es así que los profetas anunciaron dos advenimientos de Cristo: uno cumplido ya, como hombre deshonrado y pasible; el segundo, cuando venga con gloria de los cielos acompañado de su ejército de ángeles, que es cuando resucitará también los cuerpos de todos los hombres que han existido, y a los que sean dignos los revestirá de incorrupción, y a los inicuos [...] los enviará, junto con los perversos demonios, al fuego eterno»[32].

La resurrección se basa solamente en el poder de Dios. Para él no hay nada imposible. Siguiendo la tradición bíblica (cf. Rom 4,17; 2 Mac 7,23.28), Justino relaciona el poder creador de Dios y el poder de resucitar[33]. La confianza en el poder de Dios es el fundamento de la fe cristiana, aunque no hayamos tenido la experiencia directa de la resurrección. En su segunda venida el señor resucitará al hombre íntegro, y lo hará incorruptible, impasible, inmortal: «Nos alegramos de morir, pues creemos que Dios nos resucitará por medio de su Cristo, y nos hará incorruptibles, impasibles e inmortales[34]. Junto a la resurrección para el juicio y la discriminación de buenos y malos, Justino habla en estas otras ocasiones de la resurrección sólo en términos positivos; las características que tendremos una vez resucitados expresan la participación en la vida de Dios en Cristo resucitado.

Una visión muy distinta es la que ofrece otro apologista, Atenágoras, autor –aunque la atribución ha sido a veces discutida– de un tratado *Sobre la resurrección de los muertos*. Es un intento de mostrar la coherencia de la fe cristiana en la resurrección a partir de ideas generales sobre la creación y sobre el poder de Dios. La resurrección de Jesús no se menciona en la obra. El poder creador de Dios es el fundamento de esta fe:

> «Y que el poder de Dios sea bastante para resucitar los cuerpos, pruébalo el hecho mismo de su creación. Porque, si no siendo, hizo Dios los cuerpos de los hombres conforme a la constitución primera y principios de ellos, con la misma facilidad resucitará a los que, por el modo que fuere, se hayan deshecho, puesto que esto es para Él igualmente posible»[35].

La razón la ha dado poco antes Atenágoras: Dios conoce ya antes de la creación de cada hombre todos los elementos de los que nos deba formar; igualmente sabe exactamente dónde han ido a parar cada una de las partes cuando nuestro cuerpo se deshace[36]. Todas las posibilidades de muerte del hombre y todos los

30. *Diálogo con Trifón* 80,4:*PApol* 446.
31. Cf. *Ib.* 5,3: *PApol* 311.
32. *I Apología* 52,3,*PApol* 239. Cf. *Diálogo con Trifón* 40,4: *PApol* 368s.
33. Cf. *I Apología* 118-19: *PApol* 201-203.
34. *Diálogo con Trifón* 46,7: *PApol* 379. Cf. *ib.* 69,7: *PApol* 429.
35. ATENÁGORAS, *Resurrección de los muertos* 3: *PApol* 713.
36. Cf. *ib.* 2,5: *PApol* 712.

modos de disolución del cuerpo son tenidas en cuenta por el autor, que muestra una concepción muy fisicista de la resurrección del cuerpo humano[37]. La resurrección se prueba también considerando que Dios no hace nada en vano, lo cual ocurriría si el cuerpo humano que ha creado no resucitase[38]. La misma composición del hombre, formado de alma y cuerpo, muestra la coherencia de la resurrección; de lo contrario el hombre no permanecería. La resurrección es por último una exigencia de la justicia: a todo el hombre y no sólo al alma ha dado Dios los preceptos, y por tanto los premios o castigos que derivan del cumplimiento o la infracción de los mismos han de darse al hombre entero[39]. Dado que la resurrección de Jesús no es punto de referencia para Atenágoras, es lógico que hable de la resurrección sólo como reconstitución de la integridad del ser humano y que no tenga en cuenta la participación del hombre en la vida divina del Señor.

## 3. La seducción milenarista: Justino, Ireneo, Tertuliano

«Se llama milenarismo (o *quiliasmo*) el conjunto de creencias que se refieren a aun reino terrenal, que ha de venir, de Cristo y de sus elegidos: este reino —o reinado— se cree que tiene que durar mil años (entendidos de forma literal o simbólica); este acontecimiento milenario se sitúa entre una primera resurrección (la de los elegidos ya muertos) y una segunda (la de los malvados, con vistas al juicio y a la condenación). Se sitúa, por tanto, en el tiempo de la historia, antes de la «nueva creación» y de la «nueva Jerusalén», que corresponden a realidades no históricas»[40]. El punto de partida de esta doctrina es la afirmación del *Apocalipsis* de Juan (20,1-6), que habla de un reinado de mil años de los justos con Cristo en la tierra después de una primera resurrección. Estas representaciones se desarrollaron en el judeo-cristianismo, en donde J. Daniélou distingue dos formas: la visión del Asia menor, que subraya el aspecto de «paraíso terrenal» reencontrado, y la versión helenista, de naturaleza más espiritual, que insiste en el «descanso de los justos», a ejemplo del descanso del Creador el día séptimo[41].

Esta doctrina alcanzó un real éxito en el cristianismo primitivo, heterodoxo y ortodoxo. Parece asomar en la *Didaché* y particularmente en la *Carta del Pseudo-Bernabé.* Justino recoge este tema en el *Diálogo con Trifón,* presentando el *millennium* como el cumplimiento futuro de algunas profecías del Antiguo Testamento, corroboradas por el testimonio del *Apocalipsis*:

> «Yo, por mi parte, y si hay algunos otros cristianos de recto sentir en todo, no sólo admitimos la futura resurrección de la carne, sino también mil años de Jerusalén, reconstruida, hermoseada y dilatada como lo prometen Ezequiel, Isaías y los otros profetas [sigue Is 65,17-25...]. Además, hubo entre nosotros un varón por nombre Juan, uno de los apóstoles de Cristo, el cual, en revelación que le fue hecha, profetizó que los que hubieren creído en nuestro Cristo, pasarán mil años en

37. Cf. *ib.* 3-8: *PApol* 713-721.
38. Cf.*ib.* 12-13: *PApol* 726-730.
39. Cf. *ib.* 23,11-2: *PApol* 747.
40. J. Seguy, art, *Millénarisme*, en *Catholicisme* IX (1982) 159.
41. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* , Desclée/Cerf, Paris ²1991, 392-404.

Jerusalén; y que después de esto vendría la resurrección universal y, para decirlo brevemente, la eterna resurrección y juicio de todos unánimemente»[42].

Ireneo va a desarrollar todavía más la cuestión en el libro V de su obra *Contra los herejes*. Los seis días de la creación del Génesis 1 significan también la duración del mundo, seis milenios, ya que según 2 Pe 3,8 (cf. Sal 90,4) , para Dios un día son como mil años y viceversa. A las seis edades del mundo ha de seguir por tanto el séptimo milenio, antes de la aparición gloriosa del Señor. En este tiempo reinarán los justos, que deben resucitar, antes de la parusía, para recibir la herencia prometida por Dios a los padres. Si en este mundo padecieron y sufrieron, en él han de recoger el fruto[43]. A este reinado de los justos acompaña una situación de extraordinaria fertilidad de la tierra y de prosperidad material:

> «Días vendrán en que nacerán viñas: cada una con diez mil cepas, y cada cepa con diez mil sarmientos, y cada sarmiento con diez mil racimos, y cada racimo con diez mil granos [... ].De manera parecida el grano de trigo producirá diez mil espigas, y cada espiga tendrá diez mil granos [...]. Los restantes frutos y semillas y hierba irán en consonancia con esto»[44].

También para Tertuliano, antes de la consumación final, los justos han de reinar por mil años en este mundo. La razón es la misma que ya daba Ireneo: es justo que gocen en el lugar en que padecieron: «Esto es en verdad digno de Dios y conforme a su modo justo de actuar: exaltar a sus siervos allí mismo donde fueron afligidos en su nombre»[45]. La teoría milenarista antigua termina prácticamente con Tertuliano. Criticada por Orígenes y también por Agustín no volverá a aparecer de modo significativo, cambiando de clave, hasta la Edad Media.

La doctrina oficial de la Iglesia no aceptará esta representación del final de los tiempos, fruto de una lectura demasiado material del *Apocalipsis*. Pero este tema seguirá ejerciendo una influencia duradera. El milenarismo, bajo formas diversas, surgirá a lo largo de la historia en ciertos movimientos apocalípticos, por ejemplo en Joaquín de Fiore († 1202)[46], en donde cambia de tono, y en otras varias ocasiones en el curso de los siglos[47].

## 4. La salvación de la carne: Ireneo, Tertuliano, Cipriano

**Indicaciones bibliográficas**: A. Orbe, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*: Gregorianum 64 (1983) 199-241; *"Gloria Dei vivens homo"*: Gregorianum 73 (1992) 205-268; *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del "Adversus haereses"*, Editorial Católica, Madrid 1985-1988, 3 vols.

Jesús resucitado estará en el centro de la escatología de Ireneo. Frente a la gnosis, que reduce la salvación del hombre a la del alma, sin relación con este mundo material, Ireneo insistirá en la «salvación de la carne» (*salus carnis*)[48], en

42. Justino, *Diálogo con Trifón* 80,5-81,4: *PApol* 447-448.
43. Ireneo, *AH* V,32,1: Rousseau 662.
44. *Ib.* V,33,3: Rousseau 667.
45. Tertuliano, *Contra Marcionem* III,24,5: *SC* 399, 207.
46. Cf. *infra*, 336-337.
47. Sobre las principales corrientes milenaristas, cf. J. Séguy, *art. cit.*, 162-263.
48. Cf. *AH* V,2,2: Rousseau 573.

coherencia con la visión antropológica que le es propia. Las almas después de la muerte van a un lugar invisible, donde esperan para volver a recibir su propio cuerpo. El alma es inmortal, pero no por su naturaleza, sino porque Dios, en su voluntad, las quiere mantener en el ser a la espera de la resurrección del cuerpo[49]. También, como ya pensaba Justino, estas almas, antes del juicio, gozan de suerte diferenciada. Los justos están en el seno de Abraham; gozarán de la visión de Dios en la resurrección[50]. Ésta tiene lugar en el momento de la aparición gloriosa de Jesús, cuando venga para recapitular todas las cosas:

> «Jesucristo nuestro Señor, que murió por nosotros y resucitó por nosotros, vendrá de nuevo en la gloria del Padre para resucitar toda carne y para mostrar la salvación y mostrar a todos el justo juicio [...], para recapitular en sí todas las cosas»[51].

La relación entre la resurrección gloriosa de Jesús y la nuestra es vista con toda claridad por Ireneo. Usa el motivo paulino de la primicia que es Jesús, al cual seguirá todo el cuerpo del que el Señor es cabeza: «Él ha realizado en sí mismo las primicias de la resurrección, de manera que así como la cabeza resucitó de los muertos, así resucita el cuerpo restante de todo hombre que se encuentre en la vida»[52]. Es sólo la muerte y resurrección de Jesús la razón y la causa de la resurrección de los hombres. No puede extrañar por tanto que, sin olvidar la resurrección para el juicio, Ireneo hable sobre todo de la participación del hombre en la vida divina caracterizada por la incorrupción y la inmortalidad. Ireneo ha sido uno de los primeros en formular la conocida tesis del «intercambio» como fundamento de la salvación que Cristo nos da: «Por su amor sin medida se hizo lo que nosotros somos, para hacernos perfectos con la perfección de Él»[53]. Esta idea lleva claramente en sí la proyección escatológica: la perfección de la filiación divina significa la participación en la vida divina inmortal:

> «El Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre, para que el hombre, recibiendo la adopción, se hiciera hijo de Dios. Pues no hubiéramos podido recibir la incorrupción y la inmortalidad si no hubiéramos sido unidos a la incorrupción y a la inmortalidad. Pues, ¿cómo hubiéramos podido ser unidos a la corrupción y a la inmortalidad, si la incorrupción y la inmortalidad no hubiese sido lo que nosotros somos, con el fin de que lo corruptible fuese absorbido por lo incorruptible y lo que era mortal por lo que es inmortal, y de este modo recibiríamos la adopción de hijos?»[54].

La muerte de Jesús es la causa de que la corrupción haya sido vencida. La condición del cuerpo resucitado será la conformidad con Jesús, que en su resurrección tiene la plenitud del Espíritu Santo: «La carne poseída en herencia por el Espíritu, olvidada de sí propia a fin de asumir la cualidad del Espíritu, se hace conforme con el Verbo de Dios»[55]. Entonces el hombre, así como ha llevado la

49. Cf. *AH* II,34,1-4: Rousseau 266-269.
50. Cf. *Ah* 33,5-34,1: Rousseau 266-267; V,31,2: Rousseau 661. Cf. A. ORBE, *Las parábolas evangélicas en san Ireneo* II, BAC, Madrid 1972, 443s.
51. *AH* III,16,6: Rousseau 352. Cf. también *AH* III,4,1: Rousseau 282.
52. *AH* III,119,3: Rousseau 370.
53. *AH* V, pról: Rousseau 568; cf. t. I, 134.
54. *AH* III,19,1: Rousseau 368.
55. *AH* V,9,3: Rousseau 592-593.

imagen del hombre celeste, llevará la del celestial (cf. 1 Cor 15,49). En aquel momento se cumplirá en plenitud la condición de imagen y semejanza de Dios propia del hombre. El Espíritu, que poseído en primicias nos hace decir ya «Abba, Padre» (cf. Rom 8,15; Gál,4,6), con la comunicación de toda su gracia nos hará semejantes a él y llevará a cumplimento la voluntad del Padre: que los hombres seamos a imagen y semejanza de Dios[56]. La resurrección, que es la plenitud de la obra de Dios por la comunicación del Espíritu, significa a la vez la plenitud de la filiación divina. Todo ello es posible por el poder de Dios, no por las fuerzas de la naturaleza humana:

> «Sólo se cumplirán tales palabras (1 Cor 15,53-55) con razón cuando esta mortal y corruptible carne, en que tiene lugar también la muerte y que ha sido algún tiempo dominada por ella, levante el vuelo a la vida para revestir la incorrupción y la inmortalidad. Sólo entonces será de veras vencida la muerte [...]. ¿Cuál es el cuerpo de bajeza que transfigurará el Señor, conformándolo al cuerpo suyo de gloria (cf. Flp. 3,21)? El cuerpo, es claro, de carne, que también se abaja al caer en tierra. Se transfigura porque, siendo mortal y corruptible, se vuelve inmortal e incorruptible, no en virtud de la propia sustancia, sino conforme a la eficiencia del Señor»[57].

El hombre resucitado es así el heredero de la vida eterna, que le viene de ver a Dios. Por el amor y la condescendencia del Padre será posible en el reino de los cielos lo que el hombre por sus fuerzas no puede alcanzar:

> «En efecto, por sí mismo el hombre no podrá nunca ver a Dios; pero Dios, si así lo quiere, será visto por los hombres, por los que él quiera, cuando quiera y como quiera. Porque Dios lo puede todo: visto en otros tiempos por medio del Espíritu según el modo profético, visto luego por medio del Hijo según la adopción, será visto de nuevo en el reino de los cielos según la paternidad, preparando el Espíritu de antemano al hombre para el hijo de Dios, conduciéndolo el Hijo al Padre, y dándole el Padre la incorruptibilidad y la vida eterna, que se derivan de la visión de Dios para quienes lo ven»[58].

No se trata por tanto de que el hombre, por ser incorruptible, vea a Dios. El pensamiento de Ireneo va más bien en sentido opuesto: es la visión de Dios lo que le hace viviente: «Los hombres verán a Dios para vivir, haciéndose inmortales con esta visión»[59]. Esta visión no acontece «desde fuera», sino que el hombre ve a Dios en la otra vida porque estará en Dios: quien contempla a Dios es iluminado por él, vivificado por él, y con ello hecho inmortal y eterno; se hace partícipe de su esplendor: «Porque lo mismo que los que ven la luz están en la luz y participan de su resplandor, también los que ven a Dios están en Dios y participan de su resplandor. Pues bien, el resplandor de Dios es vivificante. Por tanto, tendrán parte en la vida los que ven a Dios»[60]. En este contexto se encuentra y puede entenderse la conocida frase de Ireneo: «La gloria de Dios es el hombre vivo y la vida del hombre es la visión de Dios»[61]. Dios pone su gloria en dotar al hombre

56. *AH* V,8,1: Rousseau 587-588.
57. *AH* V,13,3: Rousseau 606.
58. *AH* IV,20,5: Rousseau 472.
59. *AH* IV,20,6: Rousseau 472.
60. *AH* IV,20,5: Rousseau 472.
61. *AH* IV,20,7: Rousseau 474.

de su propia vida. No se trata de que el hombre viviente glorifique a Dios, sino de que Dios quiere regalar al hombre su gloria. Para Ireneo, «Dios busca en todo glorificar divinamente al hombre [...]; que el hombre sea clarificado con la claridad misma de Dios»[62]. El hombre viviente es el dotado de la vida del Espíritu, en comunión de vida con Dios. Es el hombre en la última etapa de la dispensación salvadora, partícipe de la vida de Cristo resucitado por estar poseído enteramente por el Espíritu: «Ésos serán llamados justamente hombres "puros", "espírituales", que "viven para Dios", porque tienen el Espíritu del Padre»[63]. El Espíritu que da la vida al hombre es el que lo recibe en herencia, el que hace que su carne, sin dejar de ser tal, asuma la cualidad del Espíritu paterno y sea conforme al Verbo de Dios[64]. La visión del Padre es posible solamente porque el hombre participa de la gloria de Cristo a imagen y similitud divina del Verbo glorificado. Por ello la visión del Padre, más que «por mediación» de Cristo, se da «en la comunión» con la carne glorificada de Cristo[65]. La vida divina del hombre resucitado consiste entonces en la participación de la vida de la Trinidad. Esta vida se refiere al hombre entero resucitado y, muy especialmente, en su corporeidad. Es la carne la que es deificada, el hombre ve a Dios en la carne. La visión del Padre se realiza después de la resurrección final de los muertos. El poder divino se manifiesta precisamente en la salvación de la carne, de lo que a primera vista es «nferior», más débil. El mensaje de la salvación del alma, del aspecto espiritual del hombre, no basta para dar razón de la novedad cristiana.

Esta visión divina se concede al hombre gratuitamente; es por tanto puro don de Dios. Pero este don no es algo estético. En la relación con Dios y en la participación de su vida, el hombre podrá siempre ir adelante. Dios tiene siempre algo nuevo que enseñar y, correlativamente, el hombre tendrá siempre algo que aprender[66]. Los elegidos siempre «progresarán» en el reino que les ha sido dado en herencia: «Recibirán para siempre el reino y progresarán en él»[67]. No se trata por supuesto de que la visión del Padre sea en sí misma superable, de que haya otro Dios superior, de que haya un cambio cualitativo. Simplemente, en virtud de la acción de Dios sobre el hombre, éste se adentrará cada vez más en el conocimiento de su Creador. Dios es siempre el mismo y, por esta razón, el hombre que haya sido hallado en Dios, siempre progresará hacia Dios. Pues ni Dios cesa de dar beneficios y de enriquecer al hombre, ni éste de recibirlos ni de ser enriquecido. El hombre tiene siempre en qué progresar[68]. Dios otorga al hombre la incorrupción en perpetuo crecimiento.

Hemos hablado hasta aquí de la suerte de los justos. A esta plenitud se dirige primariamente el mensaje escatológico cristiano. En ellos se realiza la obra de

62. A. ORBE, *"Gloria Dei vivens homo"*: Gregorianum 73 (1992) 205-268, aquí 263.
63. *AH* V,9,2: Rousseau 591.
64. Cf. A. ORBE, *"Gloria Dei..."*, *art. cit*, 264s.
65. Cf. A. ORBE, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*: Gregorianum 64 (1983) 199-241, aquí 208s.
66. Cf. *AH* II,28,3: Rousseau 237.
67. *AH* IV,228,2: Rousseau 503.
68. Cf. *AH* IV,11,2: Rousseau 435; IV,20,7: Rousseau 474. Cf. A. ORBE, *Visión del Padre, art. cit.*, 236-238.

Dios. Sobre la suerte de los condenados indicaremos solamente una bella y profunda sentencia de Ireneo:

> «A quienes, de propio parecer, se apartan de Él, les lleva a la separación escogida por ellos. La separación de Dios es muerte, como la separación de la luz son tinieblas, y el apartamiento de Dios es pérdida de todos los bienes inherentes a él. Los que según eso han perdido con la apostasía tales cosas, privados como están de todos los bienes, viven entre toda suerte de penas. No es que Dios, por iniciativa propia, mire a castigarlos, sino que, como a privados de todos los bienes, les persigue la pena»[69].

La suerte del condenado es, pues, la contraria de la del justo: muerte, tinieblas, apartamiento. Y ello no por iniciativa de Dios, sino como resultado de su elección libre, que Dios respeta.

También para Tertuliano la escatología se refiere de manera preferente al cuerpo humano. Sus concepciones antropológicas nos son ya conocidas. No es de extrañar por tanto que, a semejanza de lo que hemos visto que ocurría en Ireneo, se refleje también en la escatología su interés por el cuerpo humano, creado a imagen y semejanza de Dios.

La mirada del africano está puesta en la resurrección, que significará la «recomposición» del compuesto humano que la muerte destruye. La muerte es la separación del alma y del cuerpo, la vida es la unión de los dos; si en la muerte se han separado, han de volver a juntarse en la resurrección. Ésta significa por tanto la reconducción del alma a la carne[70]. En el momento de la resurrección se produce la unión definitiva de los dos componentes del ser humano, el «estado de comunión»; los dos se hacen una sola cosa para siempre[71]. Se nota en Tertuliano una evolución respecto a la doctrina del alma; en sus primeras obras ha defendido su espiritualidad, y afirma, en consecuencia, que las almas no pueden sentir ni padecer separadas del cuerpo.Más tarde ha cambiado de parecer[72]: dado que lo incorpóreo no puede sufrir, se ha de deducir que las almas son corpóreas, ya que pueden padecer. La parábola evangélica del rico Epulón y Lázaro le sirve de confirmación bíblica a sus ideas. El gozo o el dolor se refieren por tanto a las almas corpóreas antes de la resurrección final. Como Justino e Ireneo, Tertuliano piensa también que los justos no van inmediatamente después de la muerte a la presencia del Señor. La suerte de los hombres es diferente ya desde el momento de la muerte; el seno de Abrahán se distingue claramente del infierno, pero no es todavía el cielo[73]. Ya la consolación del seno de Abraham puede ser una cierta anticipación de la gloria[74]. Pero a ésta se llega solamente en el momento la consumación final. A diferencia de los autores que acabamos de mencionar, Tertuliano admite una excepción para los mártires; éstos son admitidos enseguida a la pre-

69. *AH* V,27,2: Rousseau 651.
70. TERTULIANO, *De anima* 27,2: *CCSL* 2, 283; *De resurrectione mortuorum* 28,6: *ib.*, 957.
71. Cf. *De resurrectione* 46,7: *CCSL* 2, 983; *De poenitentia* 3,4: *SC* 316, 153. Cf. A. FERNÁNDEZ, *La escatología en el siglo II, o. c.*, 323.
72. Cf. *De anima* 7,1s: *CCSL* 2, 790s.
73. Cf. *Contra Marcionem* IV,34: *CCSL* 1, 638.
74. Cf. *De anima* 58: *CCSL* 2, 867-869.

sencia del Señor[75]. La llave maestra del paraíso se encuentra en la sangre de Cristo[76]. Pueden entrar enseguida en él quienes han compartido la muerte del Señor.

El momento final de la salvación representa y define el contenido de la esperanza cristiana: «La resurrección de los muertos es la esperanza de los cristianos (*Fiducia christianorum, resurrectio mortuorum*); somos cristianos en la medida en que creemos en ella. Es Dios el que nos descubre esta verdad»[77]. La salvación del alma la aceptan todos los herejes; es precisamente la resurrección de la carne lo que niegan[78]. Pero la fe cristiana insiste en la salvación del hombre entero. Los que solamente aceptan la inmortalidad del alma dividen al hombre, creen sólo en una «resurrección a medias», en una vida futura que no alcanza al hombre en su totalidad[79]. La futura resurrección será con el mismo cuerpo que tenemos, que no será otro, aunque sí una cosa distinta: no será *alius*, sino *aliud*[80]. Resucitará la carne, toda, la misma, y en su integridad. Tertuliano insiste fuertemente en la identidad de la sustancia del cuerpo actual y la del resucitado y en la perfección del mismo, aunque a la vez señala que tendrá las características de los seres espirituales[81]. El argumento de la justicia, que ya conocemos, es usado también por Tertuliano para explicar la razón de la resurrección del cuerpo; todo el hombre ha de recibir la recompensa por sus obras[82].

Si la carne de Jesús es el eje de la economía de la salvación (*caro salutis est cardo*)[83], nada tiene de particular que sea también la salvación de la carne humana lo que preocupa primariamente a Tertuliano. Veíamos ya en nuestra exposición antropológica[84] que el hombre es para él sobre todo el cuerpo. En la resurrección se da el pleno encuentro con Cristo[85] El cuerpo resucitado de Cristo se identifica con la tierra prometida por los profetas[86]; la resurrección se da, en cierto sentido, «en Cristo».

Cipriano de Cartago (†258) vincula nuestra resurrección a la de Cristo: «Ya que él mismo (Cristo) es la resurrección, y en él resucitamos, así se puede entender que el mismo es el reino de Dios, porque en él reinaremos»[87]. Señala igualmente la importancia de la plenitud del cuerpo de Cristo y con ello la dimensión social de la salvación. Un gran número de santos ya en el paraíso nos esperan, seguros ya de su salvación, pero aún preocupados por la nuestra[88]. En cambio, a diferencia de los últimos autores a que nos hemos referido, cree que no sólo los mártires gozan ya de la presencia de Dios en el Reino a partir del momento de la muerte, sino también los que han vivido en la firmeza de la fe y del temor de

75. Cf. *De resurrectione* 53,4: *CCSL* 2, 978s.
76. *De anima* 50,5: *CCSL* 2, 863.
77. *De resurrectione* 1,1: *CCSL* 2, 921.
78. Cf. *Ib.* 2,11-12: *CCSL* 2, 923; *Contra Marcionem* V,9: *CCSL* 1, 688-691.
79. Cf. *De resurrectione* 2,2: *CCSL* 2, 922.
80. *Ib.* 55,7: *CCSL* 2, 1002.
81. Cf. *ib.* 62: *CCSL* 2, 1010s.
82. *Ib.* 17,7-9: *CCSL* 2, 941s.
83. *Ib.* 8,2: *CCSL* 2, 931.
84. Cf. *supra*, 80-82.
85. Cf. *De resurrectione* 51,3: *CCSL* 2, 994.
86. *Ib.* 26,11: *CCSL* 2, 955. Cf. B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, o. c., 35.
87. *De oratione Domini*, 13: *CCSL* 3.1, 276.
88. Cf. *De morte* 26: *CCSL* 3.1, 313.

Dios; a los que siguen a Cristo, Cristo los honra entre los mártires[89]. A Cipriano se debe tal vez la primera mención del fuego purificador postmortal[90]; hallamos así una mención explícita de una purificación más allá de la muerte, ciertamente en términos todavía no del todo precisos, que encontraremos también en los Alejandrinos y Agustín.

## 5. La vida eterna del alma: Clemente de Alejandría y Orígenes

**Indicaciones bibliográficas:** K. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumarische Auferstehung nach Klemens von Alexandrien*, Aschendorff, Münster 1944.– H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*: BLE 81 (1980) 175-200 y 241-266; *Les fins dernières selon Origène*, Grower Publishing Group, Aldershopt 1990.– J. R. Sachs, *Apocatastasis in Patristic Theology*; Theological Studies 54 (1993) 617-640.

Si los autores hasta ahora considerados han insistido sobre todo en la resurrección de la carne, la escuela alejandrina se preocupará más bien de las almas. En efecto, sabemos ya que para ellos el alma es la parte o aspecto mejor del hombre, aunque esto no quiere decir que él cuerpo sea malo; no lo puede ser por el hecho de haber sido creado por Dios.

Según Clemente Alejandrino, las almas son inmortales e incorruptibles, pero poseen esta condición por don de Dios, como fruto de la presencia en ellas del Espíritu[91]. La muerte es el tránsito a un estadio de vida superior, en el que se puede ver a Dios, lo que constituye la finalidad última del cristiano. Esta visión es en último término asimilación a Dios, además de santificación y amistad con él[92]. Clemente no olvida la resurrección del último día. La iluminación última del hombre llegará con ella. El hecho mismo de que el Señor haya asumido la carne tiene como finalidad que la carne pueda ser salvada[93]. La vida eterna consiste en el conocimiento de Dios que el Espíritu hace posible[94]; es el rocío del Espíritu el que da la nueva vida al «resucitado»[95].

Clemente piensa en una posibilidad de purificación de las almas después de la muerte. El camino del alma hacia el conocimiento de Dios es de purificación, que va más allá de este mundo. Sólo cuando este camino ha sido recorrido se puede hablar de perfección del hombre. En Clemente se halla así un inicio de la doctrina que conducirá a la representación desarrollada ulteriormentre de un lugar de purificación llamado «purgatorio»[96]. Por otra parte esta doctrina de la purificación en Clemente abre el interrogante de la posible salvación de todos. Los

89. *Ad Fortunatum* 12: *CCSL* 3.1, 345.
90. Cf. *Epistolarium* 55,20: ed. Bayard, Budé, 1925, t. 2, 143-144.
91. Cf. *In 1 Pe* 1,9: *GCS* 17, 203; *Pedagogo* II,19,4-20,1: Merino-Redondo, 319, entre otros textos.
92. Cf. B. E. Daley, *o.c.*, 45.
93. Cf. *Pedagogo* I,28,3-5 y III,2,3: Merino-Redondo, 135 y 507s.
94. Cf. *ib.* I,37,1: Merino-Redondo, 153. Cf. L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Univ. Pont. Comillas, Madrid 1980, 238.
95. Cf. *Pedagogo* II,104,3: Merino-Redondo, 463.
96. Cf. K. Schmöle, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung nach Klemens von Alexandrien*, *o. c.*

castigos postmortales parecen tener esta finalidad de purificación, más que de sanción definitiva[97]. Se abre ya para Clemente el problema de la restauración universal o *apocatástasis*, que encontraremos en Orígenes.

Orígenes es el representante más cualificado de la escuela alejandrina en la época prenicena. Comparte la tesis común en su tiempo de la inmortalidad del alma. La muerte física, a diferencia de la muerte del pecado, afecta solamente al cuerpo, pero el alma sigue viviendo. Con todo, hay una relación indirecta entre el pecado y la muerte física, dado que la condición carnal es fruto del pecado de las almas; por ello la muerte física es el salario del pecado. La inmortalidad del alma se funda en razones diversas: el deseo que el hombre tienen de conocer a Dios, que de lo contrario se vería frustrado; el alma participa de la luz eterna, inmortal, que hace que la inteligencia humana, creada a imagen de Dios, no pueda morir; afirmar lo contrario sería ofender a Dios mismo[98]. A la inmortalidad que pertenece a la esencia del alma se añade la inmortalidad de la gracia, que elimina la muerte del pecado. Es la inmortalidad que da la vida verdadera, de la cual el cristiano participa ya en esta vida por el bautismo, aunque esté todavía sometido a la tentación y a la posibilidad de pecar. Esta segunda inmortalidad es un don de Cristo, que es resurrección para los justos y felicidad eterna. Si la primera inmortalidad afecta por tanto a todos los hombres, esta segunda es sólo para los justos[99].

No es fácil determinar hasta qué punto, después de la muerte, las almas se encuentran «separadas» del cuerpo hasta el momento de la resurrección. Dado que ciertos pasajes bíblicos presentan a personajes difuntos como corpóreos (por ejemplo, Lázaro y el rico), Orígenes atribuye a las almas de los muertos una cierta corporeidad. En otros lugares se habla de las almas sin cuerpo. La cuestión no es ciertamente decisiva. Más importante es señalar que, a diferencia de Ireneo y Tertuliano, Orígenes considera que los justos van al paraíso ya antes de la resurrección. Jesús, en su ascensión, se llevo consigo a los santos del Antiguo Testamento. En cuanto a los que mueren después, el alma, cuando deja este mundo, recibirá una recompensa según sus méritos: o la herencia de la vida eterna y la bienaventuranza, o el fuego eterno y los otros suplicios[100]. Es conocida la interpretación que en algún lugar de su obra da Orígenes de este fuego: es la huella que los pecados dejan en nosotros y el remordimiento que el pecador experimenta por ellos[101].

El problema de la eternidad de estas penas del infierno según Orígenes ha dado pie a no pocas discusiones: ¿se trata de castigo propiamente dicho o de penas medicinales? Se dan afirmaciones a primera vista contrastantes[102]. Si la vida eterna de los justos no ofrece dificultad, no ocurre lo mismo con las penas de los condenados.

97. Cf. *Stromata* VII,12 y 56,5: *GCS* 17, 9-10 y 41.
98. Cf. *De Principiis* IV,4,9-10: *SC* 268, 425-429.
99. Cf. H. CROUZEL, *Origène*, Culture et Vérité/Lethielleux, Namur-Paris 1985, 304s (también para lo que sigue).
100. Cf. *De Principiis* I, Prol., 5: *SC* 252, 83.
101. *Ib.* II,10,4-5: *SC* 252, 383-387.
102. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, 337-341.

*La cuestión de la «restitución» (apocatástasis)*

Esto nos lleva a la cuestión, objeto de tanta discusión desde hace siglos, de la enseñanza origeniana sobre la *apocatástasis* o restauración universal. La base es el texto paulino de 1 Cor 15,20-28, que nos habla de la entrega del reino por Cristo al Padre para que Dios sea todo en todas las cosas. Se trata de una armonía y unidad final en la creación, que significa que todas las almas estarán al final unidas con Dios del mismo modo que lo estuvieron al principio[103].

No parece que sea fácil llegar a una clara conclusión sobre el pensamiento de Orígenes en este punto. En algún lugar se señala que el enemigo último, la muerte (cf. 1 Cor 15,26), será destruido, no en el sentido de que deje de existir, sino que se transformaría su voluntad enemiga de Dios[104]. Dado que en diversas ocasiones se identifican la muerte y el diablo, podemos pensar que a éste se refiere el cambio de la voluntad, porque no se ve cómo es posible cambiar la voluntad de la muerte. Otros pasajes parecen ir en una dirección opuesta. Orígenes se pregunta si es posible que los demonios se conviertan porque la maldad, en un momento libremente elegida, puede haberse convertido en parte de su misma naturaleza[105]. En otra ocasión niega haber enseñado la salvación de los demonios[106]. En cuanto a la salvación de los hombres, tampoco los textos van en una dirección unívoca. Que Dios lo sea todo en todos parece indicar una universalidad de la salvación. Pero sus palabras pueden ser expresión de esperanza y de deseo, más que de total certeza. En todo caso, estas afirmaciones crearon dificultades en los tiempos sucesivos.

Se encuentra también en Orígenes la idea del bautismo de fuego, de una purificación escatológica relacionada con nuestro purgatorio, a partir de la interpretación de 1 Cor 3,11-15: Dios mismo es el fuego que purifica; con esta prueba se mantendrá lo que cada uno ha hecho con material incorruptible, oro o plata, mientras que se quemará lo que se haya realizado con materiales combustibles, como la madera o la paja[107]. El justo salvado y purificado contempla las obras de Dios y a Dios mismo, y se une a él en el amor[108]. En la consumación final el justo verá al Padre como lo ve el Hijo, no sólo reconociendo en la imagen la realidad que ésta refleja.

*Hacia la plenitud del cuerpo de Cristo*

Orígenes concede una gran importancia a la plenitud del cuerpo de Cristo, que se realizará solamente cuando todos los salvados estén en el paraíso. Hasta este momento los justos que, como hemos dicho, ya gozan de Dios, participan en cierto modo de los dolores y fatigas de los que todavía están en la tierra. Esperan

103. Cf. *De Principiis* I,6,2: *SC* 252, 197-201.

104. *Ib.* III,6,5: *SC* 268, 245. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, 337s.

105. Cf. *ib.* I,6,3: *SC* 252, 203; *Commentarium in Johannem* XX,21,174: *SC* 290, 243,

106. En su carta a los amigos de Alejandría que nos transmiten Rufino y Jerónimo. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, 337.

107. Cf. *Homiliae in Jeremiam* XX,3: *SC* 238, 265. Cf. H. CROUZEL, *o. c.*, 316s.

108. Cf. *De Principiis* II,11,7; *SC* 252, 411s.; *Commentarium in Johannem* XX,7,47: *SC* 290, 181.

que lleguen al paraíso, para que el gozo sea pleno. El mismo Jesús no será del todo completo, hasta que su cuerpo no esté reunido en el Reino:

> «Nuestro Salvador no bebe vino "hasta que no beba" con los santos "el vino nuevo en el reino" de Dios (cf. Mt 26,29; Mc 14,22). Ahora el Salvador se aflige por mis pecados. Mi Salvador no puede experimentar la alegría porque yo estoy todavía en la iniquidad [...]. ¿Cómo podría beber el vino de la alegría, el que es abogado por mis pecados, cuando yo lo entristezco pecando? [...]. El que se acerca al altar no bebe el vino de la alegría; esto quiere decir que gusta todavía la amargura de nuestros pecados. No quiere beber él solo el vino en el Reino [...]; somos pues la causa del retraso de su alegría [...]. Tu gozo será solamente pleno cuando no falte ningún miembro a tu cuerpo. Tu esperarás a los otros como has sido esperado»[109].

Merecería la pena seguir el desarrollo de este tema en la patrística. Muchos son los que han seguido las huellas de Orígenes en este punto: Hilario, Gregorio de Nisa, Ambrosio de Milán[110]. Aunque no todos han subrayado como él la falta de gozo del Señor, sí se han referido a la plenitud del cuerpo que sólo se realizará con la presencia en el paraíso de todos los elegidos. Entonces Jesús estará enteramente sometido al Padre (cf. 1 Cor 15, 28). No se trata evidentemente de que Jesús personalmente no esté sometido ya a su Padre, pero falta todavía la plena sumisión del cuerpo. Por una parte tenemos, por tanto, la afirmación de la presencia en el paraíso de los salvados después de la muerte; por otra, esta fuerte expresión de la solidaridad de todos en el cuerpo de Cristo y de la «necesidad» que el mismo Jesús tiene de la plenitud de su cuerpo, para que sea pleno su gozo como Cabeza.

*La naturaleza del cuerpo resucitado*

El pensamiento de Orígenes acerca de la resurrección de los cuerpos ha creado dificultades desde antiguo. Ciertamente la resurrección es para Él un punto central en la doctrina cristiana[111]. Se trata de la resurrección de nuestros cuerpos, aunque en un estado y condición diversos de los que actualmente poseen[112]. Para indicar a la vez esta identidad y esta diferencia, Orígenes se inspira en la enseñanza paulina de 1 Cor 15,35-50. El cuerpo resucitado es un cuerpo espiritual, de características distintas al presente. Orígenes se opone a las teorías «materialistas» del cuerpo resucitado, que subrayan de un modo demasiado craso la identidad con el cuerpo terrestre y no ponen de relieve la diferencia que existe entre uno y otro. Para Orígenes en cambio, siguiendo las palabras de Jesús (cf. Mt 22,23-33), los hombres en el paraíso serán como los ángeles de Dios. Esto no significa carencia de corporeidad, sino posesión de cuerpos transfigurados, etéreos, luminosos. El alma inmortal se «reviste» del cuerpo y con ello lo hace participar

109. *Homiliae in Leviticum* VII,2: *SC* 286, 309-319.
110. Pueden verse algunos textos de estos autores en H. de Lubac, *Catolicismo, Los aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 271-277
111. Cf. *De Principiis* I, pról., 5: *SC* 252, 83.
112. Cf. *ib.* II,10,11-2: *SC* 252, 375-379.

de la condición de la inmortalidad. Así se convierte en espiritual, sutil, resplandeciente, como corresponde a la naturaleza de la criatura racional[113].

Orígenes trata de iluminar la relación entre el cuerpo actual y el cuerpo resucitado acudiendo a la noción de las «razones seminales» (*logoi spermatikoi*). Con estos conceptos se expresa la identidad del cuerpo consigo mismo en el continuo flujo de los elementos materiales concretos[114]. La sustancia material, según Orígenes, no posee por sí misma ninguna cualidad, pero no puede existir si no es informada por alguna cualidad concreta. Por ello hay en nosotros siempre un elemento estable, que no cambia, que garantiza nuestra identidad. Pero este elemento estable existe con cualidades cambiantes, ya que no está unido necesariamente a ninguna. Es lo que expresa Pablo en su comparación entre la semilla y la planta en 1 Cor 15,35ss. Hay en la semilla una fuerza que de ella hará una planta. De modo semejante en nuestro cuerpo terrestre hay ya una fuerza que hará que, al desaparecer éste, germine el cuerpo glorioso. Se abandona la cualidad de la mortalidad para recibir la de la incorruptibilidad y de la inmortalidad. Hay ahora ya en nosotros una «razón seminal» (*logos spermatikos*) que se conservará aunque nuestra carne muera. Así se puede explicar que toda carne, aunque muera y sea como paja, verá la salvación de Dios.

También la noción de «forma» (*eidos*) sirve a nuestro autor para explicar la identidad que nos ocupa. Esta forma expresa la unidad del cuerpo, aun en el flujo constante de los elementos que lo constituyen. Desde la infancia hasta la vejez, aun con el cambio continuo, el *eidos* es siempre el mismo. Algunos signos corpóreos manifiestan esta identidad a través de todas las mutaciones. Ésta se mantendrá por tanto también en el cuerpo resucitado. El principio de unidad, de individuación del cuerpo, es el que resucitará; con ello quedará garantizada nuestra identidad corporal sustancial entre este mundo y el futuro, aun en el cambio de los elementos materiales.

## 6. Cuestiones en torno a 1 Cor 15, 24-28 en el siglo IV

**Indicaciones bibliográficas:** L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, PUG, Roma 1989.– G. Pelland, *La "subjectio" du Christ chez saint Hilaire*: Gregorianum 64 (1983) 423-452; *La théologie et l'exégèse de Marcel d'Ancyre sur 1 Co 15,24-28. Un schème hellénistique en théologie trinitaire*: Gregorianum 71 (1990) 679-695.– M. Durst, *Die Eschatologie des Hilarius von Poitiers*, Borengässer, Bonn, 1987.– K. Seibt, art. *Marcel von Ancyra*, en *TRE* 22 (1972) 83-89.

Una breve mención por las consecuencias de sus doctrinas escatológicas merece Marcelo de Ancyra. Adversario decidido de Arrio, defensor hasta el extremo de la consustancialidad del Padre y del Hijo, Marcelo llega a afirmar que la Trinidad se ha desarrollado en la economía de salvación, pero que no responde últimamente al ser divino. En consecuencia, cuando haya terminado la economía de

113. *Commentarium in Matthaeum* XVII,30: *GCS* 40, 669-671; *De Principiis* II,2,3: *SC* 252, 249-257; III,6,4: *SC* 268, 243s.

114. Cf. H. Crouzel, *o. c.*, 319s.

la salvación, Cristo entregará el reino al Padre; así el Hijo y el Espíritu serán reabsorbidos en la unidad paterna, Dios volverá a su simplicidad primera y será así «todo en todas las cosas». Ésta es la interpretación que da Marcelo de 1 Cor 15,24-28. Si el símbolo de Constantinopla introdujo la frase «y su reino no tendrá fin», referida al Hijo, es tal vez como consecuencia de la reacción de muchos de los grandes teólogos del siglo IV a estas doctrinas de Marcelo. La sobria enseñanza sobre la parusía y el juicio va así acompañada de esta afirmación del reino eterno del Hijo, que presupone su existencia personal.

Los Capadocios van a recoger muchas de las ideas de Orígenes. En general es ya claro para ellos que, después de la muerte, los justos reciben la recompensa por sus buenas obras, aunque no olvidan la resurrección final, dado que es todo el hombre el que ha de ser salvado. El cielo es considerado como la unión con Dios, la plena divinización, la posesión del bien al que el hombre tiende por naturaleza. Gregorio de Nisa parece inclinarse hacia la apocatástasis. La separación de buenos y malos se explica más bien como separación del bien y el mal. El designio de Dios tiene que realizarse en todos. No parece que pueda quedar eternamente frustrada la capacidad humana de ver a Dios. También para Gregorio la plenitud de la sumisión del Hijo al Padre implica la plenitud del cuerpo de Cristo[115].

En Occidente, unos pocos años antes, Hilario de Poitiers desarrolla una escatología preferentemente final y de resurrección, como participación del hombre en la vida de Jesús resucitado. En primer lugar, la resurrección de Jesús es el principio desencadenante de toda la consumación escatológica; comentando Ef 1,19-22, en donde se presenta la sumisión de todo a Cristo como ya realizada, en contraposición con 1 Cor 15,24-28, que habla de la sumisión todavía futura, se resuelve el problema afirmando que el apóstol en el primer texto habla de las cosas futuras como ya hechas. Es importante la razón que da: lo que se ha de llevar a cabo al final de los tiempos, tiene ya su consistencia en Cristo, en el que habita toda la plenitud. Por ello, lo que va ocurrir en el futuro es el desarrollo de la economía de la salvación, pero no, en sentido estricto, una novedad[116]. La sumisión plena de Cristo y la entrega del reino al Padre significa la entrega de la humanidad glorificada, de los hombres que, viviendo conformes con él en la gloria de su cuerpo, verán a Dios[117]. «El hombre se hace, pues, perfecta imagen de Dios. Una vez hecho conforme con la gloria del cuerpo de Dios, se eleva hasta hacerse imagen del Creador [...]. Será por toda la eternidad imagen de su Creador»[118]. Y todo ello no acontece a cada uno separado del resto, sino en la plenitud del cuerpo del Señor, en el que cada uno encuentra su descanso definitivo: después de haber habitado en la Iglesia, descansaremos en el cuerpo del Señor; el justo entrará en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, que conreinará con Cristo conformada con él[119].

115. Cf. B. E. DALEY, *The Hope of the Early Church, o. c.*, 85s.
116. Cf. HILARIO DE POITIERS, *Trinidad* XI,31: *CCSL* 62A, 560: L.-F. LADARIA, 622s.
117. *Ib.* XI,38-39: *CCSL* 62A, 566-567: L.-F. LADARIA, 628s.
118. *Ib.* XI,49: *CCSL* 62A, 577-578: L.-F. LADARIA, 641.
119. Cf. *Commentarium in Psalmos:* Ps 14,17; 51,4: *CSEL* 22, 96 y 99. Cf. L. F. LADARIA, *La cristología de Hilario de Poitiers, o. c.*, 265-289.

## 7. DESDE EL FINAL DE LA HISTORIA HASTA LA CIUDAD DE DIOS EN AGUSTÍN

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981 (*"Le vrai père du purgatoire: Augustin»*: 92-118).– P. PIRET, *La Destinée de l'homme. La Cité de Dieu. Un commentaire du «De civitate Dei» d'Augustin*, Ed. de l'IET, Bruxelles 1991.

La escatología de Agustín ofrece muchos puntos de interés y su influjo en Occidente ha sido incalculable. La experiencia personal del obispo de Hipona ha tenido una parte importante en el desarrollo de sus ideas escatológicas. Le impresionó sobremanera el saqueo de Roma por los godos en el año 410; le parece que el mundo está en un momento de senilidad y decadencia, y que la salvación no se puede esperar de esta historia, cuyo culmen se veía corrientemente en aquellos tiempos en el imperio romano. La ciudad de Dios y la ciudad terrena están en oposición: «dos ciudades, dos amores»[120]; es decir, el amor de Dios y el amor de sí mismo[121]. Pero está asegurada la manifestación final del triunfo de Cristo. La Iglesia representa ya en este mundo el reino de los santos que reinarán mil años con Cristo. Después de algunas vacilaciones en torno al «milenarismo», Agustín se ha decidido por una interpretación eclesiológica de la «primera resurrección»: ésta ha acaecido ya en el bautismo, pero queda por delante la resurrección definitiva y el juicio final[122]. Estos acontecimientos han de distinguirse de la actuación de la gracia salvadora de Dios en la historia. En ésta los cristianos son como peregrinos, aunque tienen ya la firme esperanza de los bienes futuros. En el momento final tendrá lugar la venida gloriosa de Cristo y la resurrección de los muertos. Es también el momento del juicio, en el que cada uno recibe según sus obras.

En este contexto del final de la historia, de la realización de la ciudad de Dios, contempla Agustín la suerte diferenciada de cada uno de los hombres. Ésta empieza después de la muerte de cada uno; los santos gozan ya de la presencia beatificante de Dios. Pero recibirá su plenitud en la resurrección de los muertos; entonces serán mayores tanto los gozos de los salvados como los tormentos de los condenados[123]. No parece que Agustín haya hablado directamente de la visión de Dios durante el «estado intermedio»[124].

### *El fuego purificador (ignis purgatorius)*

La tradición de la oración por los difuntos, unida a la diferenciación que se establece entre la suerte de buenos y malos mientras dura la historia y al final de ella, permite a Agustín desarrollar la idea de la purificación postmortal para algunos, ciertamente no para todos los pecadores. Existe una posibilidad de purificación y de perdón en el más allá de aquello que no ha sido perdonado en esta vida[125]. Agustín recoge de la tradición precedente la idea de las penas o del fuego

120. AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* XIV,28: *OSA* XVI-XVII, 985.
121. Cf. *Comentarios sobre los Salmos*: Sal 64,2: *OSA* XX, 615s.
122. *Ciudad de Dios* XX,7-9: *OSA* XVI-XVII, 1454-1470.
123. Cf. *Homilías sobre el evangelio de Juan* 49,10: *OSA* XIV, 219.
124. Cf. B. E. DALEY, *The Hope..., o. c.,* 138 (igualmente para lo que sigue).
125. Cf. *Ciudad de Dios* XXI,13: *OSA* XVI-XVII, 1574s.

purificador (*ignis purgatorius*, o *ignis purgationis*)[126]. Por otra parte, la oración de los vivos acompaña y ayuda a los difuntos en esta purificación[127]. Los muertos no están así separados de la vida de la Iglesia.

*La vida resucitada, término de la historia*

Los acontecimientos finales de la resurrección y del juicio son los que merecen la atención mayor de Agustín. Con ellos se produce el paso del tiempo a la eternidad, del momento del crecimiento al definitivo. Hacia esta consumación final se orienta toda su teología de la historia. La fe en la resurrección es también para Agustín el distintivo de la fe cristiana[128]. Para el momento de la resurrección están reservadas las promesas que Dios ha hecho a los hombres. Hasta este momento las almas esperan la unión con los cuerpos respectivos[129]. Con la resurrección llegan los hombres a la plena conformación con Cristo resucitado[130]. Dios creador será también el restaurador de nuestros cuerpos. Agustín insiste en la identidad material de los cuerpos actuales y de los resucitados, y se opone con ello a quienes desprecian el cuerpo humano, platónicos y maniqueos. Por otra parte, el cuerpo resucitado es espiritual, como dice Pablo; no será una carga, porque ya no será corruptible; estará perfectamente integrado con el alma[131]. La resurrección será la consecución de nuestra plena identidad: *nos ipsi erimus* («seremos nosotros mismos»)[132]. El mundo nuevo acompañará también a los hombres renovados[133].

Al resucitado corresponde en plenitud la vida eterna. Agustín se ha referido a ella de múltiples modos y ha puesto de relieve sus diversos aspectos. Es especialmente feliz la formulación del final del *De civitate Dei*: «Allí reposaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto es lo que sucederá en el fin que no tendrá fin. ¿Pues qué otro fin podría haber para nosotros si no el de llegar a aquel reino que no tiene fin?»[134]. La alabanza será así la actividad primera del hombre en la vida eterna. Por ello, para hacernos aptos para la otra vida, debemos ejercitarnos ya ahora en ella[135]. En otros lugares se habla también de la visión de Dios que es la base para la comunión con Él y para la «divinización» que lleva a la alegría que no termina[136]. El cielo es gozar de Dios y a causa de Dios[137]. También la comunión con todos los elegidos es una dimensión importante de la vida eterna según Agustín; entre todos reinará la unión de la ca-

126. Cf., entre otros, *Comentario a los salmos*: Sal 37,3: *OSA* XIX, 653; *Génesis contra los maniqueos* II,220,30: *OSA* XV, 467s; *Enquiridion* 69: *OSA* IV, 563s.

127. Cf. *Sermones* 159,1: *OSA* XXIII, 497s. que subraya la excepción significativa de los mártires, por los que no se reza; *Ciudad de Dios* XXI,24,2: *OSA* XVI-XVII, 1594s; *Enquiridion* 109-110: *OSA* IV, 631-633.

128. Cf. *Sermones* 241,1: *OSA* XXIV, 456s; 361,2: OSA XXVI, 331.

129. Cf. *Ciudad de Dios* XIII,20: *OSA* XVI-XVII, 893s.

130. Cf. *Trinidad* XIV,18,24: *OSA* V, 821.

131. *Ciudad de Dios* XIV,3,1 y XXII,26: *OSA* XVI-XVII, 999s y 1703s.

132. *Ib.* XXII,30,4: *OSA* XVI-XVII, 1720.

133. *Ib.* XX,16: *OSA* XVI-XVII, 1483.

134. *Ib.* XXII,30,5: *OSA* XVI-XVII, 1721s.

135. Cf. *Comentario a los salmos*: Sal 118,1: *OSA* XXII, 12s; igualmente 85,24: XXI, 250s.

136. *Ib.*: Sal 35,14 y 43,5: *OSA* XIX, 569 y XX, 43.

137. *Confesiones* X,22,32: *OSA* II, 420.

ridad, que hará imposible la envidia, aun en la desigual gloria. No habrá enemistades ni división posible en la gloria del cielo, sino la perfecta armonía entre todos los que gozan de Dios[138]. La plenitud de la gloria será la plenitud del cuerpo de Cristo: «Y será un Cristo amándose a sí mismo»[139]. La comunión con Dios significa la comunión de todos en Jesús.

*La masa de perdición y el pequeño número de los elegidos*

Agustín, sin embargo, no se muestra optimista en cuanto a la salvación de la humanidad. Su visión del pecado que abraza a toda la humanidad le hace considerar el conjunto de los hombres como una masa de perdición o *massa damnata*. Así en los que se salvan resplandece más claramente la misericordia de Dios. Agustín ha tenido dificultades en compaginar la condición gratuita de la salvación con el ofrecimiento de la misma a todos los hombres. La condenación alcanza por supuesto a los que han pecado personalmente, pero también a los niños muertos sin bautismo, que no se han incorporado a Cristo. Para ellos de todas maneras las penas serán especialmente suaves[140]. El tormento del infierno será eterno. Agustín se distancia de las hipótesis origenianas sobre la cesación de los tormentos de los hombres condenados o del diablo y de sus ángeles después de un largo castigo. La Escritura, según él, muestra con claridad que tanto los ángeles como los hombres que han hecho el mal y no se han convertido están sometidos al tormento eterno[141]. La misericordia de Dios, con todo, no les castiga tanto como merecerían[142] y en algunos momentos les concede algún alivio o intervalo en las penas[143]. Por otra parte, Agustín es consciente de que es el pecador el que se condena a sí mismo: Dios deja al pecador en el mal en que ha incurrido al apartarse de Él; no le da en rigor ninguna pena[144]. Se recoge así una idea que veíamos ya enunciada en Ireneo[145].

## 8. Desde Agustín hasta Julián de Toledo: el primer tratado de escatología

**Indicaciones bibliográficas**: Julián de Toledo, *Prescience du siècle futur (Prognosticon futuri saeculi)*, ed. J. N. Hillgarth, *CCSL* 115, 7-126, Brepols, Turnhout 1976.– C. Pozo, *La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de san Julián de Toledo*: Estudios Eclesiásticos 45 (1970) 173-201.

138. *Homilías sobre el evangelio de Juan* 67,2: *OSA* XIV, 367s; *Ciudad de Dios* XIX,13,2:*OSA* XVI-XVII, 1399.
139. *Comentario a la primera carta de Juan* 10,3: *OSA* XVIII, 349.
140. Cf. *Enquiridion* 93: *OSA* IV, 593s.
141. Cf. *Ciudad de Dios* XXI,17 y 23: *OSA* XVI-XVII, 1581s y 1590s.
142. *Ib.* XXI,24,3: *OSA* XVI-XVII, 1595.
143. Cf. *Enquiridion* 112: *OSA* IV, 621s.
144. Cf. *Comentarios sobre los salmos:* Sal 5,10: *OSA* XIX, 42.
145. Sobre la doctrina de la predestinación en Agustín, cf. *supra*, 231-234.

El influjo de Agustín fue decisivo en el desarrollo de las doctrinas escatológicas. A partir de él «cristalizó», por decirlo de algún modo, un esquema escatológico de doble fase que se impondrá en los tiempos sucesivos. Así Gregorio Magno piensa que las almas de los difuntos ven a Dios inmediatamente después de la muerte, pero que su felicidad será mucho mayor después de la resurrección general. Los condenados van directamente al infierno[146]. La purificación de los pecados leves antes del juicio final, con referencia a 1 Cor 3,12ss, aun con vacilaciones sobre el "lugar" de esta purificación, ha sido también enseñada por Gregorio[147]. La condición material del cuerpo resucitado es otra de las preocupaciones de Gregorio: «Nuestro cuerpo será ciertamente sutil, por su transformación en cuerpo espiritual, pero a la vez palpable, a causa de su naturaleza»[148]. La idea se repite textualmente en Beda[149].

Como ejemplo especialmente significativo se puede mencionar a Julián de Toledo, autor de lo que pudiéramos llamar el primer tratado de escatología, el *Prognosticon futuri saeculi* («Preconocimiento del siglo futuro»), en los años finales del s. VII. En él se nos resume en forma orgánica toda la enseñanza escatológica del momento. La obra se estructura en tres partes o libros: el primero sobre el origen de la muerte humana, el segundo sobre las almas de los difuntos antes de la resurrección final de los cuerpos, el tercero sobre esta misma resurrección. Como se ve, son los dos últimos libros los que más directamente se refieren a nuestra materia. Las almas tienen ya después de la muerte su suerte diferenciada, paraíso o infierno. Los salvados van donde está el Señor resucitado, donde está el Señor en el cuerpo[150]. Los que dejan este mundo sin una perfecta santidad, pero que tampoco merecen ser condenados con el diablo y sus ángeles, no pueden ser recibidos inmediatamente en el paraíso, sino que expían sus culpas con penas medicinales. Cuentan para ello con el auxilio de la Iglesia, «que reza por ellos eficazmente». Parece que, siguiendo la tendencia agustiniana, también para Julián este estado de purificación parece extenderse hasta el fin de los tiempos en que tendrá lugar la resurrección[151], aunque señala también que las penas del mismo serán más o menos duraderas según haya sido más intenso el amor de las cosas de este mundo[152]. Es muy diferenciada la consideración de Julián sobre la oración por los difuntos que se practica en la Iglesia; esta oración sirve de acción de gracias por los difuntos muy buenos, para los menos buenos es propiciación y no ayuda a los malos[153]. El fuego purificador (*ignis purgatorius*), por el que muchos se salvan, es distinto del fuego del infierno.También para Julián 1 Cor 3,12ss constituye la base bíblica para esta enseñanza, que aparece ya bastante consolidada[154]. Los justos ven a Dios ya en este estado intermedio, pero no lo

146. Cf. GREGORIO MAGNO, *Dialogui* IV,26-30: *SC* 265, 84-103.
147. Cf. *ib*. IV, 41: *SC* 265, 148-150.
148. GREGORIO MAGNO, *Morales sobre Job* XIV,72: *SC* 212, 435.
149. Cf. BEDA EL VENERABLE, *In evangelium Lucae* 6,24: *PL* 92, 629.
150. Cf. JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon futuri saeculi* II,8: *CCSL* 115, 48.
151. Cf. *ib*. II,10: *CCSL* 115, 49.
152. *Ib*. II,22: *CCSL* 115, 59.
153. *Ib*. I,22: *CCSL* 115, 40.
154. Cf. *ib*. II,119-22:*CCSL* 115, 55-59.

pueden ver del mismo modo como lo verán después de la resurrección, cuando ya no apetecerán la reunión con el cuerpo. Por otra parte, una vez que el cuerpo se haya convertido en espiritual, será del todo correspondiente a la naturaleza del alma[155]. También el influjo origeniano se hace notar: los justos nos esperan para alcanzar con nosotros la perfecta felicidad[156], de la cual participará también el cuerpo. Los santos reinan ya con Cristo, no sólo los mártires[157]. Y así como los santos están ya en el cielo, los injustos estarán en el infierno desde el instante mismo de su muerte; este infierno es perpetuo, y caben en él diversas intensidades[158].

Con la parusía del Señor tiene lugar la resurrección de los muertos y el juicio. El Señor aparecerá amable para los justos, terrible para los injustos. Éstos no serán capaces de ver su divinidad[159]. Julián es prolijo en detalles sobre los particulares de la resurrección y sobre la condición de la separación de buenos y malos en el juicio. No vale la pena descender a los particulares. Pero algunas indicaciones teológicas no dejan de ofrecer interés: Jesús dejará después del juicio la forma de siervo, nos hará ver su divinidad. Entonces entregará todo el cuerpo, del cual Él es cabeza, como reino a Dios Padre[160]. La visión de Dios será entonces plena, como la que ahora tienen los ángeles[161]. Esta visión de Dios no tendrá fin[162] e irá acompañada de la alabanza y de la plena satisfacción de todos nuestros deseos. Las últimas palabras del *Prognosticon* son las últimas del *De civitate Dei* que ya conocemos[163].

La importancia de esta obra está en que constituye, con mucha probabilidad, el primer tratado sistemático de escatología que conocemos. Tanto por su disposición como por sus contenidos, muy inspirados en Agustín y también en Gregorio Magno, tendrá influjo en la teología medieval.

## 9. Las intervenciones conciliares sobre la escatología

Las declaraciones conciliares relativas al problema escatológico en la época patrística son poco numerosas, pero esenciales, ya que se arraigan en los Símbolos de fe. Ya el credo de Nicea se refiere a la segunda venida de Jesús para juzgar a vivos y muertos[164]. El símbolo de Constantinopla añade que su segunda venida será «con gloria» y que «su reino no tendrá fin». La esperanza en la «resurrección de la carne» y en la «vida del mundo futuro» son también un añadido del segundo concilio ecuménico[165].

155. *Ib.*, II,12: *CCSL* 115, 51
156. *Ib.* II,28 y 35: *CCSL* 115, 65s y 73.
157. *Ib.* II,37: *CCSL* 115, 74s.
158. *Ib.* II,13s y 22: *CCSL* 115, 51 y 59.
159. *Ib*, III,7-8: *CCSL* 115, 87.
160. *Ib.* III,45: *CCSL* 115, 115.
161. *Ib.* III,54s: *CCSL* 115, 121s.
162. *Ib.* III,60: *CCSL* 115, 124s.
163. Cf. *ib.* III,62: *CCSL* 115, 125-126. Además, sobre la alabanza, *ib.* III,59-60: *CCSL* 115, 124s.
164. *COD* II-1, 35; *DzS* 125: *MI* 23.
165. *COD* II-1, 73; *DzS* 150; *MI* 31; cf. t. I. 105-106.

Las disputas origenistas llevaron a tomar posición sobre ciertas tesis atribuidas con mayor o menor razón a Orígenes. Un edicto del emperador Justiniano publicado en el sínodo de Constantinopla del año 543, condena la restitución o reintegración (*apocatástasis*) de los demonios y de los impíos (canon 9)[166]; a título de curiosidad se puede señalar además el canon 5, que condena a quienes afirmen que los cuerpos en la resurrección serán redondos[167]. A propósito de todas estas condenaciones se ha de tener presente que los problemas eran causados por los origenistas de esta época, más que por las enseñanzas del propio Orígenes. El primer concilio de Braga, del 561, afirma la fe en la resurrección de la carne[168]. En algunos de los concilios de Toledo celebrados a lo largo del s. VII hallamos diferentes indicaciones escatológicas. Así, en el cuarto concilio (año 633) se habla de la venida del Señor, de la resurrección general «en la carne en que ahora vivimos» y del juicio que tendrá como resultado la vida eterna o la condenación. Ideas semejantes se encuentran en el sexto concilio, del 638[169]. La misma insistencia en la resurrección en la carne «en que vivimos, subsistimos y nos movemos», junto con la parusía y el juicio, se repite en el Toledano XI (año 675)[170]. Se añade en este concilio la indicación explícita de que nuestra resurrección será según el ejemplo de Cristo, nuestra cabeza. Igual enseñanza, con mayor insistencia en el juicio, se encuentra en el símbolo del concilio XVI de la misma ciudad del año 693[171]. Los diferentes símbolos o profesiones de fe de Oriente y Occidente se refieren en general a la parusía, al juicio, a la resurrección y a la vida eterna, como hace el Niceno-constantinopolitano. En algunos, más bien pocos, junto a la mención de la vida eterna se añade la indicación de la muerte eterna[172].

De este recorrido se desprende una visión de conjunto: se excluyen con mayor o menor firmeza tres puntos, a saber, el milenarismo, la reducción de la vida eterna a la inmortalidad del alma y la perspectiva de la restitución (*apocatástasis*). El centro de gravedad de la escatología cristiana se sitúa en la resurrección de los muertos en el momento del retorno de Cristo al final de los tiempos, como subrayan los Símbolos de fe. Al mismo tiempo se plantean algunas cuestiones sobre la escatología personal: ¿qué ocurre en el intervalo de tiempo que separa la muerte de cada uno de la rresurrección universal? Con muchos matices y algunos interrogantes que persisten en la manera de representarse las cosas, se percibe la idea de una diferenciación inmediata entre la suerte de los justos y la de los impíos. Se evoca la posibilidad de una purificación última después de la muerte. Un buen balance de todo ello es el que representa en los umbrales de la Edad Media el tratado de Julián de Toledo, eco de la doctrina agustiniana.

166. *DzS* 411: *MI* 78.
167. *DzS* 407: *MI* 78.
168. *DzS* 462: *MI* 85s.
169. *DzS* 492.
170. *DzS* 540: *MI* 103.
171. *DzS* 574.
172. Cf. *DzS* 72 (*fides Damasi*); 76 (símbolo *Quicumque*): *MI* 8 y 12.

# II. EL PERÍODO MEDIEVAL: LA SISTEMATIZACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA PERSONAL

## 1. BAJO LA INFLUENCIA DE AGUSTÍN: LA PRIMERA ESCOLÁSTICA

**INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS**: R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und dieAuferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Aschendorff, Münster 1965.– J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.– L. OTT, *Eschatologie in der Scholastik*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990.– H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 2 vols.– D. HATTRUP, *Eschatologie*, Bonifatius, Paderborn 1992.

Veíamos en el capítulo dedicado a la antropología[173] que se pueden distinguir en este período dos líneas fundamentales en la definición del hombre: éste es para unos el compuesto de alma y cuerpo, para otros preferentemente el alma. Se podría pensar que en el tratamiento de la escatología se refleja esta diversidad de concepciones. Pero un examen detallado lleva a otra conclusión. Es tal la fuerza y la importancia de la idea cristiana de la resurrección, que aun aquellos autores más proclives a la solución platónica le conceden una relevancia fundamental[174]. Hugo de San Víctor constituye un ejemplo elocuente de esta cierta «inconsistencia».

### *De la suerte de los difuntos a la resurrección final: Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo*

Vale la pena una breve exposición del conjunto de la escatología de Hugo y del lugar que ésta ocupa en su obra capital *De sacramentis christianae fidei.* Los fines últimos ocupan las tres últimas partes del libro segundo de la obra. Éstas tratan respectivamente de la muerte de cada hombre, del fin del mundo y del estado del mundo futuro. En nuestra terminología actual diríamos que la primera estudia la escatología «intermedia», las dos últimas al final. La sistematización es coherente con el desarrollo histórico que da Hugo a todo su tratado.

No hay novedad en los temas respecto a lo que ya conocemos. El alma no habita en el cuerpo cuando deja de vivificarlo. Aun separadas del cuerpo, las almas pueden ya sufrir penas. Éstas son por una parte las del infierno, por otra las penas purgatorias; constituyen la salvación «por el fuego» de 1 Cor 3,15. En ellas la medida del dolor será la falta de amor. Las oraciones y limosnas por los difuntos tienen el triple efecto que ya les concedía san Agustín: acción de gracias por los muy buenos, propiciación para los no muy malos, consuelo de los vivos en el caso de los condenados. Las almas de los santos van en seguida al cielo, donde está Cristo según su humanidad[175].

173. Cf. *supra*, 93-100.
174. Cf. R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, o. c., 146-225, sobre la disposición de los tratados teológicos en la primera escolástica.
175. *De sacramentis christianae fidei* II,16,3-7: PL 176, 584-594.

La venida de Cristo va precedida por las tribulaciones de que nos hablan los evangelios. La parusía del Señor y las condiciones del cuerpo resucitado se tratan con detalle. Se insiste en la resurrección de la carne, «porque no puede haber verdadera resurrección si no se levanta lo que ha caído»[176]. Todos los hombres resucitarán, incluso los muertos y los «fetos abortivos», pero en la estatura que tuvieron o hubieran tenido en su juventud, en torno a los 30 años, que fue la edad en que murió Jesús. También para estos detalles hay una base bíblica: todos tienen que resucitar «según la medida del don de Cristo» (*in mensuram aetatis plenitudinis Christi*) (Ef 4,7)[177]. El juicio da paso al mundo definitivo. El mundo ha de ser transformado en mejor para que se acomode a los hombres resucitados, que también habrán sido transformados en mejor en su carne[178]. Las penas del infierno, que han comenzado ya antes del momento final, son diversas según la gravedad de los pecados de los condenados. Aun cuando son los diferentes tormentos los que sobre todo atraen la atención de Hugo, no falta la mención de la lejanía de Dios: la muerte eterna consiste en que el alma no puede vivir sin tener a Dios, ni verse libre, muriendo de los dolores del cuerpo[179]. Los santos entrarán en la vida eterna, que consiste en la visión de Dios tal como es. El amor, el conocimiento y la alabanza son también elementos de la vida eterna[180]. Como ya observábamos en Julián de Toledo, también las palabras finales del *De civitate Dei* de Agustín son las últimas del *De sacramentis christianae fidei*[181].

En Pedro Lombardo ha influido sobre todo Agustín, la autoridad indiscutible en que se funda, pero se puede también detectar el influjo de Julián de Toledo, que ha podido ser una fuente inmediata. La distribución de las materias en las *Sentencias* no corresponde exactamente a la línea histórica que hemos encontrado en Hugo de San Víctor, aunque la escatología se coloca también al final de la obra[182]. No hay duda de que el tratamiento de estas materias adolece de cierta confusión. No es la escatología la parte más feliz de las *Sentencias*. Junto a cuestiones importantes se estudian otras que, para nosotros al menos, no pasan de tener valor anecdótico.

El Maestro trata en primer lugar de la resurrección, de la venida de Cristo y del juicio de los vivos y de los muertos. También para el Lombardo todos resucitarán en la edad de Cristo; nada se perderá de la materia de cada uno, porque todas las partes del cuerpo se reintegrarán en éste; los cuerpos de los santos resplandecerán como el sol. Las características de los cuerpos de los condenados y el problema de cómo podrán arder sin consumirse y si las almas separadas antes de la resurrección pueden sufrir el fuego material son algunas de las cuestiones estudiadas[183]. Después de la resurrección se trata de los diversos «receptáculos» de las almas después de la muerte y de los sufragios por los difuntos. Éstos

176. *Ib.* II,17,13: *PL* 176, 602.
177. *Ib.* II,17,14-19: *PL* 176, 602-605.
178. *Ib.* II,18,1: *PL* 176, 609.
179. *Ib* II,18,3: *PL* 176, 609.
180. *Ib.* II,16,20: *PL* 176, 613s y 616s.
181. Cf. *ib.* II,18,22: *PL* 176, 618.
182. *Ib.*, en el libro IV, distinciones 43 a 50.
183. PEDRO LOMBARDO, *Sentencias* IV, d. 44: *PL* 192, 945-948.

ayudan a los «medianamente malos» (*mediocriter malis*) para que se alivien sus penas, y a los «medianamente buenos» (*mediocriter bonis*) para su plena absolución[184]. Pedro Lombardo se ha ocupado ya antes del purgatorio, en relación con la remisión de los pecados después de esta vida[185]. Se pueden perdonar los pecados leves, no los graves. Es determinante para esta enseñanza 1 Cor 3,10-15. La edificación con los materiales perecederos de la madera, el heno y la paja se refiere a aquellos que no se preocupan sólo de agradar a Dios, sino también a los hombres. El término *purgatorio* queda para Lombardo en un adjetivo, pero la tendencia a la localización es manifiesta con la idea de «receptáculo»[186].

Las doctrinas de Agustín sobre el suplicio eterno de los condenados, así como sobre la posibilidad de algún alivio del mismo son recogidas también por Pedro Lombardo[187]. El juicio universal y sus pormenores parecen interesar de manera especial a nuestro autor, aunque no hallamos en este punto afirmaciones teológicas de particular relevancia. En la situación definitiva de los salvados y los condenados después del juicio final habrá diferencias tanto en la gloria de los salvados como en los castigos de los condenados. Unos gozarán más y otros menos del sumo bien y de la vida de todos, que es únicamente Dios, al que verán cara a cara. Siguiendo la línea agustiniana que ya nos es bien conocida, también el Maestro de las *Sentencias* piensa que los salvados tendrán mayor gloria y gozo después del juicio final y de la resurrección que antes de éstos[188].

### *Joaquín de Fiore: el final de los tiempos en una nueva edad*

A partir de Hugo y de Pedro Lombardo, aun con las diferencias notables –sobre todo en la sistemática– que se hallan entre ellos, el tratamiento de las cuestiones escatológicas adquiere una cierta consistencia y estabilidad. La heredarán los grandes autores de la escolástica, en quienes se dará una notable profundización especulativa. Pero antes de pasar a ellos debemos dedicar un recuerdo al abad Joaquín de Fiore (1130?-1202?), que recogerá algunas de las ideas milenaristas de la primitiva Iglesia que ya nos son conocidas, y hará de ellas una interpretación intrahistórica. Las ideas escatológicas han experimentado con Él un cierto inicio de «mundanización». Joaquín profetiza la realización ya en este mundo de algo que se ha esperado tradicionalmente para el más allá. El eje de su doctrina es la división de la historia en tres épocas que corresponden a las tres divinas personas: «Tres estados del mundo a causa de las tres personas de la divinidad»[189]. La primera edad es la del Padre, que empieza con Adán; es la época de los «laicos»; en ella los reyes han gobernado sobre sus súbditos; es un tiempo caracterizado por el poder, la fuerza; los hombres han vivido esclavos bajo la ley, han sido como niños. La segunda era empieza con el rey Ozías, y ha fructificado especialmente a partir de Jesucristo. Por Jesús se ha descubierto el verdadero sentido del Antiguo Testamento; ahora el pueblo de Dios ya no es sólo Israel,

184. *Ib.* IV, d. 45, a.11-2: *PL* 192, 948-949.
185. Cf. *ib.* IV,d. 21,a. 1-6: *PL* 192, 895-897.
186. Cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, o. c, 201-203.
187. *Sentencias* IV, d. 46, a.1: *PL* 192, 951.
188. Cf. *ib.* d. 49, a.1 y 3-4: *PL* 192, 957-960.
189. *Concordancia del Nuevo y del Antiguo Testamento* IV,6.

sino toda la Iglesia. Los hombres no son ya niños bajo sus preceptores (la ley), sino jóvenes que entienden y no han de ser gobernados sólo por la fuerza. Es la época de los clérigos, que predican la palabra de Dios; la virtud característica de este momento es la humildad de la que Cristo ha dado ejemplo. Pero este reino del Hijo no es todavía el definitivo y perfecto. A él ha de seguir la era del Espíritu, la de los monjes o espirituales, que empezó con san Benito y que en tiempos de Joaquín está a punto de manifestarse definitivamente. Frente a la estructura jerárquica y visible de la Iglesia es la presencia invisible del Espíritu Santo la que ha de regir a los hombres. Será el tiempo de la alabanza a Dios, ya no dominado por los cuidados de este mundo: un *sabbat* de la alegría. Será el tiempo de la religión libre y espiritual, aunque Joaquín no ha dejado de dar prescripciones también para esta época. De algún modo lo que se ha esperado para el final de la historia se ve como objeto de realización en ella. Pero Joaquín no limita a este mundo el objeto de su esperanza. Después de este reino del Espíritu, al que asigna una duración simbólica de mil años, el tiempo mismo hará su entrada en la eternidad.

Joaquín ejerció un gran influjo en los franciscanos espirituales en la segunda mitad del siglo XIII y principios del XIV. Pero tropezó también con una fuerte oposición. Santo Tomás lo considera como un «patán» en las cuestiones sutiles de teología[190]. Su error capital consiste sin duda en la separación de Cristo y del Espíritu, en no comprender que el Espíritu Santo nos lleva a creer en Jesús, el Hijo, que a su vez nos revela y nos da acceso al Padre (cf. Ef 2,18).

### *El «nacimiento» de un lugar de purgatorio*

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. LE GOFF, *Naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.– L. SCHEFFCZYK, art. *Fegfeuer*, en *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989) 328-331.

La idea de purgatorio no está presente en la Escritura. La antigua Iglesia, como hemos visto, reflexionó en él a partir de la práctica de la oración por los difuntos, considerada como un hecho de tradición que puede apoyarse en algunos textos bíblicos (2 Mac 12,41-46). Se preguntó igualmente sobre la necesidad de una «purificación» de los difuntos que no han muerto en un estado de santidad suficiente para ver a Dios. Se pensó entonces en un «fuego purificador», tanto en Oriente (Clemente de Alejandría, Orígenes, Cirilo de Jerusalén), como en Occidente (Agustín), en referencia a ciertos textos de la Escritura que hablan de un «fuego» (Sal 66,12; 1 Cor 36,11-14; Lc 16,119-26). Pero esta idea no se había conectado todavía con la de un «tiempo» y un «lugar».

Fue a lo largo de los siglos XI y XII, tras la gran ruptura con el Oriente, cuando en la Iglesia latina se intentó precisar el estatuto del alma en trance de purificación. Según J. Le Goff, el paso del adjetivo «fuego purgatorio» al substantivo «purgatorio» se dio por el 1170. La primera mención del substantivo se encontraría en un sermón atribuido a Hildeberto de Lavardin, obispo de Le Mans, restitui-

190. Cf. Y. M. J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1965, 156. Cf. también el resumen de D. HATTRUP, *Eschatologie*, o. c., 1992, 138-157. Sobre la influencia de Joaquín de Fiore, cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1989, 2 vols.

191. Cf. *PL* 171, 739-740; J. LE GOFF, *o. c.*, 209-214.

do a Pedro el Comedor[191], seguido muy pronto por Odón de Urscamp. A su vez, la mención del purgatorio en una obra de san Bernardo sería una interpolación de un «hábil falsario». Los primeros teólogos que hablaron de él fueron Pedro Cantor y Simón de Tournai. Este paso al substantivo guarda relación con la representación de un «lugar» distinto, en el que se encuentran las «almas del purgatorio». Este término aparece pronto en el lenguaje de los papas en el siglo XIII. El purgatorio conoció a continuación un «triunfo» (J. Le Goff), no sólo en teología, sino también en la pastoral y en la tradición mística (Catalina de Génova[192], Teresa de Ávila, Juan de la Cruz). Ésta insiste en la dimensión positiva del purgatorio, que comprende sin duda el sufrimiento, pero constituye además una especie de prueba mística que no deja de estar imbuida de gozo por la cercanía cada vez mayor de la contemplación de Dios. El purgatorio conoce también un «triunfo poético» en la *Divina Comedia* de Dante[193]. La devoción de la plegaria por las almas del purgatorio creció a lo largo de los siglos y conoció su cima en el siglo XIX.

La Ortodoxia critica seriamente la noción occidental del purgatorio, por fidelidad a la Escritura y por respeto ante el misterio, e interpreta con circunspección los textos de los Padres griegos sobre el fuego purificador. Practica, sin embargo, la oración tradicional por los difuntos y habla eventualmente de un «sufrimiento de la conciencia» para los que no se han purificado todavía, pero rechaza toda idea de «lugar» y de «fuego purificador», queriendo reservar para el juicio final la realidad del fuego eterno[194]. Volveremos a encontrarnos con la posición de los Reformadores del siglo XVI a propósito de las decisiones del concilio de Trento[195].

## 2. San Buenaventura: del juicio a la resurrección

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in der Hauptraktaten der schoslastischen Theologie. Von Alexander von Hales bis Duns Skotus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1973

Las cuestiones tradicionales son recogidas por la gran escolástica del s. XIII con una notable profundización especulativa. Para Buenaventura el resumen de la escatología se halla en el juicio. Éste se impone una vez que Dios ha creado a la criatura racional, capaz de felicidad, con una voluntad libre. Al hombre se le impone una ley que le invita a la felicidad y le obliga a la justicia, sin violentar su libertad. Dado que unos obran de un modo y otros de otra, según su voluntad, el juicio universal es necesario «para que se manifieste la alteza del poder, la rectitud de la verdad y la plenitud de la bondad»[196]. En su parusía Jesús se hará visible a todos en su humanidad, pero sólo los justos lo verán en su forma divina[197]. El juicio final tiene para Buenaventura unos «preámbulos», que son

192. Cf. CATALINA DE GÉNOVA, *Traité du purgatoire*, ed. M. BOUIX, Lecoffre, Paris 1883, 205-243.
193. Cf. J. LE BOFF, *o. c.*, 449-479.
194. Cf. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. 3, DDB, Chevetogne/Paris 1968, 445-455: «El dogma inconsistente del fuego purificador».
195. Cf. *infra*, 349-350.
196. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio* VII,1,2: *OSB* I, 499.
197. Cf. *ib.* VII,1,1: *OSB* I, 497.

el purgatorio y los sufragios por los difuntos. El purgatorio es una exigencia de la perfección divina, que ama infinitamente el bien y detesta el mal. Si alguien muere sin haber hecho toda la debida penitencia, ni su mérito puede quedar sin recompensa, ni su falta quedar impune. Por ello hace falta este castigo temporal, que es también satisfacción y purificación. Una vez ésta se ha realizado, el alma es capaz de recibir la influencia deiforme de la gloria[198]. La duración de esta purificación después de la muerte depende obviamente de las faltas de cada uno. Unida a la enseñanza del purgatorio está la de los sufragios por los difuntos. El principal de todos es el sacrificio de la misa; además se mencionan la oración, el ayuno, la limosna. Es interesante la razón eclesiológica de Buenaventura: en razón de su justicia las almas del purgatorio están unidas a los demás miembros de la Iglesia, y por ello los méritos de la Iglesia los pueden socorrer[199].

Al juicio final acompañan la destrucción y la renovación del universo y la resurrección. Esta segunda es sin duda una cuestión más central e importante. La resurrección es de todos, y los buenos resucitarán en la medida de la plenitud de Cristo (Ef 4,7). Resucitarán todos los cuerpos, tanto de los buenos como de los malos, en su identidad numérica. Los defectos corporales de los justos serán subsanados[200]. La resurrección es una exigencia de la justicia, de la gracia, y a la vez de la naturaleza. La justicia exige que el hombre sea premiado o castigado en todo su ser. La gracia exige que el cuerpo todo se asimile a su cabeza que es Cristo resucitado; por ello la resurrección de Cristo es causa ejemplar e instrumental de la resurrección de los hombres. La naturaleza por último pide que el hombre sea formado de alma y cuerpo, forma y materia, que se desean mutuamente[201]. Pero todo esto, que la naturaleza desea y exige, no está en su poder. Sólo Dios puede actuarlo. Buenaventura, en su *Comentario a las Sentencias,* explica con detalle cómo pueden volverse a juntar todas las partes del cuerpo, muchas de las cuales se han corrompido. Acude a la noción de las «razones seminales» (*rationes seminales*), en virtud de la cual ninguna forma se corrompe del todo. Algo queda de la forma primitiva, precisamente la «razón seminal», que Dios en la resurrección lleva a la perfección. Así se mantiene la identidad del cuerpo a pesar de que los diversos elementos pueden haberse corrompido. Queda de todas maneras claro que la resurrección depende solamente de la causa primera. Las razones seminales no dan por sí mismas lugar a ella.

Las penas del infierno son consecuencia de la justicia divina, que se manifiesta en el castigo del pecado. Dios no es sólo suma misericordia sino también suma justicia[202]. El pecado mortal lleva a la impenitencia final, que es un desorden perpetuo, voluptuoso y múltiple. A este desorden corresponde una pena perpetua, dolorosa y múltiple. Según el grado del desorden del pecador le corresponderá en el infierno una pena mayor o menor[203]. Buenaventura se pronuncia en contra de

198. *Ib.* VII,2,1-6: *OSB* I, 505-505.
199. *Ib.* VII,3-4: *OSB* I, 509s.
200. *Ib.* VII,5,1.4: *OSB* I, 517s.
201. *Ib.* VII,5,3-5: *OSB* I, 519s; *Commentarium in Sententias* IV, d. 43, a.1: Quaracchi, IV, 883-896 (también para lo que sigue). Cf. H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten, o. c.,* 217s.
202. *Breviloquio* VII,6,3: *OSB* I, 523; *Commentarium in Sententias* IV, d.44, a.1, q. 1: Quaracchi, IV, 907-908.
203. *Breviloquio* VI,6,3.6: *OSB* I, 523-529.

una suspensión o aminoración temporal de las penas del infierno; la misericordia divina se manifiesta en el pecador en que Dios no le somete a toda la pena que por el pecado merecería, pero no en los alivios periódicos[204].

Buenaventura usa ya una distinción que tendrá en el futuro muchas consecuencias: la diferenciación entre la pena de daño y la de sentido; la primera es la privación de Dios. Buenaventura habla de ella como de la «pena de carencia», y la asocia al limbo; la segunda consiste en el fuego; solamente ésta parece ser para él verdadero tormento; es la pena que corresponde propiamente al infierno[205].

La gloria del paraíso consiste en la visión, poseśíon y fruición de Dios. La visión será cara a cara; Dios aparecerá a los bienaventurados desnudo y sin ningún velo. Solamente Dios, el Sumo Bien, sacia nuestro apetito y da la felicidad plena; esta felicidad tiene su origen en Dios y no en el alma[206]. Dios, por otra parte, será visto en su misma sustancia. A esta recompensa sustancial de la visión de Dios acompaña según el maestro franciscano la gloria corporal, definida por la claridad, la sutileza, la agilidad y la impasibilidad. El alma, una vez recibida esta gloria, tiende con más perfección hacia el supremo cielo. Una especial recompensa accidental será otorgada a algunos: los que han sufrido el martirio, los que se han dedicado a la predicación, o los que han guardado la continencia[207]. La razón de esta peculiar elección está en que estas actividades responden al triple dinamismo del alma: al dinamismo de la razón corresponde la predicación de la verdad; al dinamismo del deseo corresponde la renuncia a los deseos corporales; al dinamismo del esfuerzo corresponde soportar la muerte por Cristo. Aunque los justos ven a Dios ya después de la muerte, el estado del hombre después de la resurrección es más perfecto y la felicidad más plena. En efecto, mientras el alma no está con el cuerpo desea la unión con él, y por ello no obtendrá separada de Èl la felicidad plena[208].

## 3. Santo Tomás de Aquino: una cosmología de los fines últimos

Es sabido que santo Tomás no llegó a escribir la parte dedicada a la Escatología en la *Suma Teológica*. Por ello hay que acudir sobre todo a su obra de juventud, el *Comentario a las Sentencias*, para hallar una exposición sistemática de su doctrina escatológica. Los problemas que Tomás plantea no son diversos de los que se agitan en su tiempo. En él se organiza y se desarrolla la doctrina de los acontecimientos futuros que atañen a cada hombre y a la humanidad entera en el más allá de la historia.

204. *Comment. in Sententias* IV, d.44, p.1, a.1, q.1: Quaracchi, IV, 907-908.
205. *Ib.* IV, d.45, a.1, q.1: Quaracchi, IV, 939-940.
206. *Ib.* IV, d.49, a. único, q.1: Quaracchi, IV, 1000-1001.
207. *Breviloquio* VII,7,1.5: *OSB* I, 529.
208. *Comment. in Sententias* IV, d.43, a.1: Quaracchi, IV, 883-896; *Breviloquio* VII,7,4: *OSB* I, 533.

*El fin personal de los difuntos*

Comenzando por las cuestiones que afectan al individuo inmediatamente después de la muerte, Tomás piensa que la retribución del cielo o del infierno comienza para el alma separada del cuerpo de manera inmediata, «salvo que algo lo impida», como es el pecado venial del que el alma tiene que purificarse antes de ir al cielo. La razón de esta anticipación en concreto de la gloria antes de la resurrección, es que no parece tan conveniente la glorificación del hombre en todos sus componentes al mismo tiempo; diferir la gloria hasta la resurrección sería para los santos un mayor detrimento que la glorificación del alma sola, ya que la gloria del cuerpo, dice Tomás, no es tan esencial como la del alma. Por otra parte, las almas son creadas por Dios una a una, por separado, mientras que los cuerpos son creados «en cierta continuidad»; por ello es más congruente que todos los cuerpos sean glorificados al mismo tiempo; pero esta razón no vale igualmente para las almas[209]. La razón para diferir la gloria es la necesidad de la purificación. El purgatorio es para Tomás, como para sus contemporáneos, una verdad indiscutida. En él son perdonados los pecados leves a través de la purificación por el fuego, más o menos intensa en cada caso según la gravedad de la culpa y más o menos larga según lo arraigado que el pecado esté en el sujeto. Ya para el purgatorio distingue Tomás entre la pena de daño, la dilación de la visión de Dios que el alma sufre, dado que el deseo del Sumo Bien es intensísimo en los santos después de esta vida, y la de sentido, es decir el castigo por el fuego corporal[210]. A la enseñanza sobre el purgatorio corresponde la de los sufragios por los difuntos. El vínculo de la caridad que une a todos los miembros de la Iglesia hace posible que los sufragios de los vivos ayuden a los difuntos. La oración, el sacrificio eucarístico y la limosna son para Tomás los sufragios que principalmente ayudan a los difuntos a soportar las penas del purgatorio, porque son aquellos en los que más se comunica la caridad y los que, en la intención, se orientan más directamente al prójimo. Pero no se excluyen otras obras buenas que nazcan de la caridad. También éstas pueden ser de utilidad para los difuntos[211].

*Fin del mundo y resurrección*

A la resurrección ha de preceder la transformación y purificación del mundo. La razón nos es ya conocida de la tradición anterior: si el mundo ha sido creado para el hombre, cuando éste sea glorificado en el cuerpo en la resurrección, habrán de ser también modificadas y llevadas a un estado mejor todas las cosas del mundo. Para ello han de ser removidos los obstáculos que se oponen a la gloria, a saber, la corrupción y el contagio de la culpa. La purificación de los elementos de las disposiciones contrarias a la gloria se ha de producir antes de que sean renovados y transformados[212]. Los detalles de esta purificación a los

209. TOMÁS DE AQUINO, *Comment. in Sententias* IV, d.45, q.1, a.1, sol.2: *Opera omnia* (Vivès, Paris 1975), t. 11, 358.
210. *Ib.* IV, d.21, q.1, a.1, sol. 3:*Opera omnia*, t.10, 587 y 590-593.
211. *Ib.* IV, d.45, q.2, a.1, sol.2: *Opera omnia*, t. 11, 367.
212. *Ib.* IV, d.47, q.2, a.1, sol.1: *Opera omnia*, t. 11, 425.

que Tomás desciende no son de especial importancia. Más nos interesa su enseñanza sobre la resurrección. Ésta se impone, según el Angélico, porque el hombre en esta vida no puede alcanzar la felicidad a la que aspira. No basta con la felicidad del alma porque ésta no es, propiamente, el hombre, sino sólo una parte de Él. Es el hombre mismo en su integridad el que ha de ser objeto de la recompensa[213]. La causa de nuestra resurrección es la resurrección de Cristo, porque él, en razón de su naturaleza humana, es el mediador entre Dios y los hombres. Los dones divinos vienen a los hombres mediante su humanidad. Dado que en Cristo la resurrección ha sido iniciada, la suya es la causa de la nuestra; así Cristo en cuanto Dios es la causa primera de nuestra resurrección, pero en cuanto que es Dios y hombre resucitado es la causa próxima de la misma[214].

La identidad del cuerpo resucitado también preocupa a Tomás, como a sus contemporáneos. Dado que la unión del alma y el cuerpo no es accidental, es claro que la resurrección presupone que se trata del mismo cuerpo; si no fuera así, no se podría hablar de resurrección, sino de una asunción de un nuevo cuerpo por el alma. Debe resolverse, por tanto, el problema de la disolución de los elementos corporales después de la muerte. ¿Cómo puede tratarse del mismo cuerpo, dada la corrupción que sufre? Después de la separación de la forma sustancial de la materia, es decir después de que en la muerte el alma se separa del cuerpo, permanecen en la materia, incluso en la transformación que sufre, algunas dimensiones de la forma. Por ello la materia que existe con aquellas dimensiones, aunque reciba otra forma, tiene una mayor identidad con el cuerpo que cualquier otra parte de otra materia. Así se puede reconducir la misma materia para la reparación del entero cuerpo humano[215]. Como se puede observar, Tomás, al igual que Buenaventura, no defiende la identidad material de modo problemático. Por otra parte está claro que sin esta identidad no se daría una verdadera resurrección. La victoria de Cristo sobre la muerte debe incluir todos los elementos del ser humano que está sometido a ella. Precisamente por ello santo Tomás sostiene como opinión más conveniente que no habrá sólo identidad material en el conjunto del cuerpo humano, sino también en las partes del mismo. El que resucita es numéricamente el mismo que ha muerto. La resurrección, aunque depende sólo del poder divino, es necesaria para que el hombre alcance su último fin, que no puede alcanzar en esta vida y que tampoco puede conseguir el alma separada. De estos presupuestos se sigue la integridad del cuerpo resucitado[216]. Los cuerpos resucitados de los santos serán además impasibles, sutiles, ágiles, resplandecientes; los de los condenados no gozarán de estas cualidades.

### *El juicio universal*

El juicio universal, a diferencia del particular, tiene sentido para Tomás en cuanto que cada uno tiene que recibir el premio o castigo de sus obras por lo que se refiere al gobierno de Dios sobre todo el universo y en cuanto que es parte de

213. *Ib.* IV, d.43, q.1, a.1, sol.3: *Opera omnia*, t. 11, 276.
214. *Ib.* IV, d.43, q.1. a.2, sol.1: *Opera omnia*, t. 11, 277-278.
215. *Ib.* IV, d.44, q.1, a.1, sol.1: *Opera omnia*, t. 11, 296-297.
216. *Ib.* IV, d.44, q.1, a.2: *Opera omnia*, t. 11, 299-307.

la comunidad humana. La persona no puede ser separada del conjunto de la humanidad y de la historia. Santo Tomás sostiene que en el momento de la muerte cada uno recibe su retribución definitiva. Pero esto es para él perfectamente compatible con el hecho que, después del juicio final, será mayor el gozo de los salvados; no sólo porque habrán recobrado sus cuerpos ahora gloriosos, sino también porque será ya completo el número de los santos. Lo mismo ocurrirá con los condenados, cuyos tormentos serán también más intensos a partir de aquel momento[217]. La dimensión social del hombre tiene una repercusión salvífica; también para la escatología es relevante la comunidad humana. La unión de todos en Cristo es el destino último de la humanidad.

¿En qué consiste este aumento de felicidad después de la resurrección? Es manifiesto, dice Tomás, que después de la resurrección la felicidad aumenta en cuanto a la extensión, porque abraza al cuerpo. Pero también puede decirse que será mayor en cuanto a la intensidad, porque el alma desea la unión con el cuerpo, y una vez realizada ésta con el cuerpo glorioso, sus operaciones serán más intensas; el alma unida al cuerpo es más plena imagen de Dios[218]. En la *Suma teológica* indica que, con la reasunción del cuerpo, la felicidad crece «extensivamente», pero no «intensivamente», aunque afirma a la vez que el alma, unida al cuerpo, es más perfecta en su naturaleza y por ello tendrá más perfectamente la felicidad[219].

*La visión beatífica*

Por ello tiene sentido tratar de los contenidos de la salvación y de la condenación después de la resurrección y del juicio. Ante todo debemos notar que la finalidad del hombre, como ya nos es conocido, es la visión de Dios. Sólo si el hombre la alcanza, realizará el fin para el que ha sido creado. La visión de Dios es la única plenitud de la criatura racional. Por ello, el intelecto humano es capaz de esta visión que, por otra parte, sobrepasa sus propias posibilidades naturales. El intelecto creado ve a Dios sólo si la misma esencia divina se convierte de algún modo en la forma por la cual el intelecto humano entiende. Aquella visión con la cual el intelecto humano ve a Dios por esencia es la misma por la que el mismo Dios se ve a sí mismo. Con otras palabras, es Dios mismo presente en nosotros el que hace que podamos verle. Esta visión no equivale a comprensión, a causa de la inmensidad de Dios[220]. Las mismas ideas se hallan en la *Suma Teológica*. Dios es infinitamente cognoscible; por el intelecto creado no lo puede conocer completamente. Los santos ven a Dios como infinito, pero esto no quiere decir que lo conozcan infinitamente[221]. Por esta razón no todos los bienaventurados verán a Dios igualmente. Unos tendrán mayor capacidad que otros. La visión de Dios no se alcanza por las fuerzas naturales, sino por la «luz de la gloria» (*lumen*

217. *Ib.* IV, d.47, q.1, a.1: *Opera omnia*, t. 11, 415-417.
218. *Ib.* IV, d.49, q.2, a.4: *Opera omnia*, t. 11, 492.
219. *STh* I-II, q.45, a.5. Cf. H. J. WEBER, *o. c.*, 209s.
220. *Comment. in Sententias* IV, d.49, q.1, a.1. sol.3: *Opera omnia*, t. 11, 462-463.
221. *STh* I, q.12, a.7. Igualmente en la *Expositio Symboli* (ed. *Opusc. Theol.* 2, Marietti, Torino 1954) art. 12: los que gozan entrarán plenamente en el gozo, pero el gozo entero no entrará en los que gocen de él.

*gloriae*), es decir, por la acción de Dios mismo que, por su gracia, se une al intelecto creado; solamente así puede Dios hacerse inteligible a la criatura. Por ello, cuanto más participe el intelecto de este *lumen gloriae*, más perfectamente verá a Dios. Y la medida de la participación en el *lumen gloriae* es la caridad: «porque donde hay mayor caridad hay mayor deseo, y el deseo hace al que desea de algún modo apto y preparado para recibir lo deseado. Por tanto el que tenga más caridad verá a Dios con más perfección y será más feliz»[222]. La virginidad, el martirio y la predicación merecen también según Tomás una especial recompensa en el paraíso[223]. Los diferentes aspectos de la vida eterna de los santos en el cielo, que han sido considerados en la tradición, han sido recogidos por santo Tomás en un bello pasaje:

> «En la vida eterna lo primero es que el hombre se une con Dios. Pues el mismo Dios es el premio y el fin de todos nuestros trabajos [...]. Ésta unión consiste en la visión perfecta: porque «ahora vemos como por un espejo, en enigma; entonces cara a cara» (1 Cor 13,12). Consiste igualmente en la suma alabanza [...]. Y también en la perfecta saciedad del deseo, porque todo bienaventurado tendrá más de lo que deseaba y esperaba. La razón de esto es que en esta vida nadie puede satisfacer su deseo, y ninguna cosa creada es capaz de saciar el deseo del hombre. Sólo Dios lo sacia y lo excede infinitamente [...]. Y como los santos en la patria poseerán perfectamente a Dios, es claro que se saciará su deseo y que la gloria lo sobrepasará [...]. Todo cuanto hay de deleitable, se da allí de manera sobreabundante [...]. Allí se encontrará el deleite sumo y perfecto porque se trata del sumo bien, es decir, de Dios [...]. Consiste también en la comunión feliz de todos los bienaventurados; y esta comunión será en gran medida placentera, porque cada uno poseerá los bienes en común con todos los bienaventurados. Pues cada uno amará al otro como a sí mismo y gozará del bien del otro como del suyo. Por ello la alegría y el gozo de cada uno crecerá en la medida del gozo de todos»[224].

El fuego es objeto de especial atención cuando se trata de los tormentos infernales, aunque este término aplicado a los suplicios del infierno no se ha de entender sólo en sentido estricto, sino que se refiere a todo género de aflicciones. Si para los salvados todas las creaturas son ocasión de gozo, al contrario, para los condenados, todas lo son de tormento[225]. También santo Tomás excluye que los suplicios de los condenados, hombres o demonios, puedan tener fin. Pero recoge igualmente la idea de que su suplicio es inferior al merecido. Por ello se puede decir que de este modo se manifiesta en ellos la misericordia divina.

## III. LAS DECLARACIONES PONTIFICIAS Y CONCILIARES DESDE EL SIGLO XIII HASTA EL CONCILIO DE TRENTO

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*, PUG, Roma 1973.– C. POZO, *Teología del más allá*, Editorial

222. *STh* I, q.12, a.6.
223. *Comment. in Sententias* IV, d.49, q.5, a.3, sol. 1: *Opera omnia*, t. 11, 342-343.
224. *Expositio Symboli*, art. 12: *Opusc. Theol.*, 216-217.
225. *Comment. in Sententias* IV, d.50, q.2, a.2

Católica, Madrid 1980.– A. DE HALLEUX, *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie aun concile de Ferrare et de Florence*, en G. ALBERIGO (ed.), *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39-1989*, Peters, Leuven 1991, 251-299.– E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980.– PH. SCHÄFER, *Trient und Gegenreformation*, Herder, Freiburg-Gasel-Wien 1984.

El magisterio eclesial ha sido mucho más sobrio que los teólogos en las afirmaciones sobre la escatología. Recogemos las declaraciones más importantes del período medieval. En el año 1201 el papa Inocencio III, hablando del bautismo de los párvulos, señala que la pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios, la del pecado actual es el tormento de la *gehenna* perpetua[226]. Se insinúa aquí la distinción entre la pena de daño y la de sentido que hemos encontrado ya en los grandes maestros del siglo XIII.

## 1. DESDE EL CONCILIO IV DE LETRÁN (1215) HASTA EL II DE LIÓN (1274)

El primer concilio ecuménico que debemos considerar es el IV de Letrán, del año 1215. En el contexto de la lucha contra los albigenses y cátaros se reafirma la confesión de fe en términos que podríamos calificar de tradicionales: Jesucristo vendrá al fin de los tiempos a juzgar a vivos y muertos y a dar a cada uno su recompensa, a los réprobos y a los elegidos. Todos resucitarán con los cuerpos que ahora tienen, para recibir la recompensa de sus obras: los réprobos, la pena perpetua con el diablo; los elegidos, la gloria eterna con Cristo[227].

Con la carta de Inocencio IV del 6 de marzo de 1254 al legado de la Santa Sede cerca de los Griegos empieza una serie de documentos eclesiásticos que confrontan las posiciones de la Iglesia latina con los de la griega. El tema del purgatorio no es el único que se discute, pero sí es el principal. Con base en el texto de 1 Cor 3,12-15, ya bien conocido, señala el Papa que algunas culpas son perdonadas en el mundo futuro. Así los griegos creen que los que mueren sin haber terminado la penitencia por los pecados, o sin pecado mortal, aunque con faltas pequeñas o veniales, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de los vivos. Pero se separan de los latinos en que niegan que sus doctores hayan afirmado la existencia de un lugar de purificación. El papa quiere que el «purgatorio» sea llamado por ellos también con este nombre. En este «fuego transitorio» se purifican los pecados leves. Quien muere en pecado mortal es atormentado sin duda en el fuego de la gehenna eterna. Los párvulos que mueren después del bautismo y los adultos que mueren en la caridad y no tienen necesidad de purificación, van directamente (*protinus*) a la patria eterna[228].

En el II concilio de Lión (año 1274) se sigue el esfuerzo de unión con los griegos[229]. La llamada «Profesión de fe de Miguel Paleólogo» contiene numerosas

226. *DzS* 708
227. *COD* II-1, 495; *DzS* 801.
228. *DzS* 838-839.
229. Sobre las circunstancias de la reunión de este concilio y las presiones que en él ejercieron los latinos sobre los griegos, así como sobre el origen y el estatuto de la profesión de fe de Miguel Paleólogo, cf. t. I, 259-264, y t. III, 92-93.

afirmaciones escatológicas o, como dice el texto mismo, sobre la suerte de los difuntos. Se comienza también aquí por el purgatorio: los verdaderamente arrepentidos que mueren en la caridad, sin haber satisfecho con dignos frutos de penitencia por sus hechos u omisiones, son purificados después de la muerte con penas purgatorias; para el alivio de estas penas les aprovechan los sufragios de los vivos, el sacrificio de la misa, las oraciones y las limosnas u otras prácticas de piedad practicadas según lo establecido por la Iglesia[230].

Dos cosas se han de notar en esta declaración. La primera es que desaparece la mención del purgatorio como «lugar» y que se omite la mención del fuego; se habla solamente de las penas en términos generales. La segunda es que se mencionan expresamente como sufragios por los difuntos la Misa, la oración y la limosna, las mismas obras de piedad que Tomás de Aquino consideraba especialmente apropiadas.

La suerte diferenciada de los difuntos y la recompensa definitiva por sus obras empieza inmediatamente (*mox*) después de la muerte, tanto para los salvados como para los condenados, los que mueren en pecado mortal o sólo con el original[231] (Esta última afirmación expresa un principio: no se puede ver a Dios si uno no se ha liberado del pecado original; no considera a todos los que han muerto sin bautizar)[232]. No se insiste en el contenido de la salvación; por lo que respecta a la condenación se dice sólo que los que descienden al infierno son atormentados con penas dispares. Por último el concilio señala que todos los hombres deberán comparecer al final de los tiempos, con sus cuerpos, ante el tribunal de Cristo[233]. Se distinguen y se ponen en relación aquí la escatología intermedia y la final. Esta profesión de fe de Miguel Paleólogo fue leída ante los padres del Concilio, y en ella se reconoció la fe de la Iglesia. Pero parece que la había aprobado sólo el emperador, no los obispos orientales. Por ello no logró alcanzar el efecto deseado.

## 2. La bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII

Todavía más interés e importancia reviste la constitución *Benedictus Deus* de Benedicto XII, promulgada el 29 de enero de 1336. Para entender el alcance de esta importante declaración magisterial es necesario tener presente la ocasión que dio lugar a ella. Desde la fiesta de Todos los Santos, el 1 de noviembre de 1331, hasta el mes de mayo de 1334, el papa Juan XXII, predecesor inmediato de Benedicto XII, pronunció una serie de seis homilías[234] en las que manifestó que los almas de los santos, antes de la resurrección y el juicio final, pueden contemplar solamente la humanidad de Cristo, pero no la esencia divina, aunque están en el cielo. Se ampara para estas afirmaciones en la autoridad de san Bernardo, que, en algunos de sus escritos, ha afirmado que los santos no entran hasta en el momen-

230. *DzS* 856: *MI* 168.
231. *DzS* 857-858: *MI* 168.
232. Cf. t. III, 123: el concilio de Trento no planteará todavía esta cuestión.
233. *DzS* 859: *MI* 168.
234. Cf. M. Dykmans, *Les Sermons de Jean XXII sur la vision béatifique, o. c.*

to de la resurrección en los tabernáculos del Señor[235]. Igualmente, según Juan XXII, los condenados no irán al infierno hasta este momento. El papa consideraba esta doctrina como «opinión», y así lo señala expresamente en alguno de sus sermones[236]. De todas maneras, la expresión de este parecer suscitó una gran reacción adversa. El propio papa mandó que la cuestión se estudiase. Poco antes de su muerte, acaecida el 4 de diciembre de 1334, cambió de parecer; tenía preparada una bula en este sentido, fechada el tres de diciembre de 1334, que hizo leer ante el colegio de los cardenales, pero que no tuvo tiempo de promulgar. La publicó su sucesor Benedicto XII[237]. En ella se afirma que las almas purificadas, separadas de los cuerpos, están en el cielo, congregadas con Cristo en la compañía de los ángeles, y ven la divina esencia cara a cara, claramente, en cuanto es compatible con el estado y condición de las almas separadas.

Con ello se prepara el terreno a la constitución *Benedictus Deus*. Lo fundamental de este documento es sin duda la solemne declaración de la inmediatez de la retribución para buenos y malos. Pero este texto, solemne y que ha sido considerado como una definición *ex cathedra*, no se limita a ello, sino que contiene otras valiosas afirmaciones sobre diversas cuestiones escatológicas y en particular sobre la visión beatífica:

> «Definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y de los otros fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente *(mox)* después de su muerte o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles, y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y perfectamente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal»[238].

Dos puntos, como señalábamos al comienzo, son importantes en este texto. En primer lugar la inmediatez de la retribución, al menos después de la ascensión

235. Cf., por ejemplo, el *Sermo in festivitate omnium Sanctorum* : *PL* 185, 142. Cf. B. DE VRÉGILLE, *L'attente des saints d'après saint Bernard*: NRT 70 (1948) 225-244. Esta posición tiene precedentes en los Padres.
236. Cf. M. DYKMANS, *o. c.*, 138s.
237. Cf. *DzS* 990-991: *MI* 180s.
238. *DzS* 1000.

del Señor a los cielos. Esta primera parte de la constitución se refiere sólo a los santos; después se hablará también de los condenados. Se trata de una disposición divina para todos, no para algunos privilegiados, como muestran las enumeraciones exhaustivas de las posibles condiciones de los fieles y de los diferentes momentos de la muerte. Esta cuestión queda así definitivamente resuelta en el sentido del parecer común de los fieles y de los teólogos del momento. En segundo lugar se define el contenido de la felicidad eterna, la visión inmediata de Dios, sin la mediación de ninguna criatura, y el gozo que ésta produce; se habla también del estar con Cristo, de la compañía de los ángeles, del reposo eterno.

El documento continúa señalando que con la visión y el gozo de Dios terminan los actos de fe y esperanza. Esta visión además durará sin intermisión o supresión hasta el juicio final y por toda la eternidad[239]. Las almas de los que mueren en pecado mortal actual descienden también enseguida *(mox)* a los infiernos; y no obstante todo lo dicho, en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos[240]. La inmediatez de la recompensa no es obstáculo para que se siga dando importancia al juicio final y a la resurrección, aunque, dadas las circunstancias del documento, son los problemas de la escatología personal o intermedia los que están en el primer plano.

La satisfacción en el purgatorio por los pecados de los que mueren en estado de gracia es reafirmada por Clemente VI en su carta del 1351 a Mekithar de Armenia. En el purgatorio las almas son atormentadas temporalmente con el fuego; una vez purificadas, antes del día del juicio, llegan a la felicidad eterna, que consiste en la visión de Dios cara a cara y en el amor[241].

## 3. El Concilio de Florencia

También la cuestión del purgatorio volvió a plantearse en relación con la unión con los griegos en el concilio de Florencia. En concreto se habían dado varios malentendidos, pues algunos lo consideraban como un infierno temporal. Nuestro breve recorrido por la historia de las doctrinas escatológicas nos ha hecho ver que la teología latina pudo haber dado pie en algún momento a esta confusión. El concilio de Florencia, en su decreto para los griegos del 6 de julio de 1439, dedica un capítulo a la suerte de los difuntos. Se inspira en las fórmulas de la confesión de fe de Miguel Paleólogo y de la constitución *Benedictus Deus*. Respecto al purgatorio se afirma:

> «Si los verdaderos penitentes salieron de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purgadas con penas purificatorias después de la muerte, y para ser aliviadas de esas penas, les aprovechan los sufragios de los seres vivos, tales como el sacrificio de la misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad»[242].

239. *DzS* 1001.
240. *DzS* 1002.
241. *DzS* 1066-1067.
242. *COD* II-1, 1081; *DzS* 1304; *MI* 200-201.

Llama la atención la desaparición al tratar del purgatorio de toda alusión a un lugar, y también de la mención del fuego. Se habla sólo en general de «penas purificatorias». Se repiten las afirmaciones del concilio II de Lión sobre los sufragios, así como la mención especial del sacrificio de la misa, la oración y la limosna. Se repite la idea del paso inmediato al cielo de los que mueren en gracia y sin necesidad de purificación. Sus almas «son inmediatamente recibidas en el cielo y ven *( intueri)* claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es; unos sin embargo con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos»[243]. La insistencia en la directa visión de Dios uno y trino tal como es, en desarrollo de las afirmaciones de la *Benedictus Deus* sobre la visión cara a cara de la esencia divina, ha sido entendida como opuesta a las tesis de Gregorio Palamas (1296-1359). Según este teólogo, la esencia divina no sería directamente visible, sino que los ángeles y los santos contemplan la gloria que viene de Dios, eterna e increada, pero que no es la esencia de Dios, sino su manifestación y resplandor.

## 4. El Concilio de Trento

### *La crítica del purgatorio en Lutero*

En el contexto de las controversias doctrinales suscitadas por la Reforma, Lutero negó en un principio que la doctrina del «tercer lugar», es decir la existencia del purgatorio, pudiera ser probada por las Escrituras. Como consecuencia de su doctrina de la justificación, que ponía el acento más en la imputación de los méritos de Cristo que en la transformación interior del hombre, negó luego la existencia del purgatorio mismo, ya que desde sus presupuestos la purificación ultra terrena tiene poco sentido[244]. Por otra parte, la doctrina del purgatorio fomentaba la práctica de las indulgencias y la aplicación a los difuntos de una intercesión que no sería la de Cristo. El hombre es justificado por los méritos de Cristo y, si éstos se le aplican, no tiene sentido que la salvación y la visión de Dios se retrasen. Algunas proposiciones de la bula *Exsurge Domine* de León X (año 1520) se refieren al purgatorio[245]: se condena que el purgatorio no pueda probarse por la Escritura; que las almas no estén seguras de su salvación; que en el purgatorio las almas pequen continuamente; que las almas liberadas del purgatorio por los sufragios de los otros tengan menos gloria que si hubieran satisfecho ellas mismas.

### *La 25ª sesión del concilio de Trento (1563)*

En el concilio de Trento el del purgatorio es prácticamente el único de los temas escatológicos que aparece. Alusiones aisladas a él se hallan en el decreto sobre la justificación y en la doctrina sobre el santo sacrificio de la misa, donde se habla del sufragio por los difuntos[246]. Por otra parte, se dedica directamente a la

243. *COD* II-1, 1083; *DzS* 1305: *MI* 201.
244. Cf. C. Pozo, *o. c.*, 516s; E. Kunz, *Protestantische Eschatologie*, *o. c.*, 21s.
245. *DzS* 1487-1490.
246. Cf. *COD* II-2, 1379 y 1387; *DzS* 1543 y 1580; *COD* II-2, 1493 y 1495; *DzS* 1743 y 1753: *MI* 236-240.

doctrina del purgatorio un breve decreto[247].Se reitera la doctrina tradicional: el purgatorio existe, y las almas allí retenidas son ayudadas por los sufragios de los vivos, en especial por el sacrificio del altar. Enseguida se pasa a prescripciones de índole más bien pastoral: se ordena a los obispos que se preocupen de que la doctrina del purgatorio sea creída por los fieles y que sea enseñada y predicada en todas partes; que se excluyan las cuestiones difíciles y sutiles en la predicación al pueblo sencillo; que no se divulguen cuestiones inciertas o que parecen falsas; que se evite la curiosidad, la superstición y lo que pueda parecer torpe lucro, para no dar escándalo a los fieles. La doctrina tridentina se caracteriza en conjunto por su gran sobriedad; no se habla del fuego, ni siquiera directamente de las penas; la representación del lugar parece estar presente en la mención a las almas «retenidas». A diferencia de los concilios anteriores que mencionaban especialmente como sufragios el sacrificio de la misa, la oración y la limosna, Trento se contenta con la alusión específica al primero.

## IV. LA ESCATOLOGÍA EN EL CONCILIO VATICANO II

Entre el concilio de Trento y el Vaticano II no encontramos ninguna intervención pontificia que se refiera formalmente a la escatología, a no ser la condenación de ciertas tesis de Rosmini[248]. La teología de los tiempos modernos insistió mucho en la inmortalidad del alma, a costa de la perspectiva de la resurrección. Por su parte, la pastoral mantenía, con su predicación de «las grandes verdades», la preocupación por la sanción moral. Pero la renovación bíblica y la recuperación de la teología de la historia en el siglo XX volvieron a llamar la atención sobre la inmanencia de la perspectiva escatológica en la totalidad del mensaje cristiano. Al mismo tiempo, un sentido renovado de las realidades terrenas planteaba la cuestión de su recuperación en el mundo de la resurrección. En efecto, se da una correlación entre la afirmación según la cual el reino se construye en este mundo y en nuestra historia, a través de la actividad liberada y santificada de los hombres, y la que ve los valores del trabajo humano como los de la caridad «eternizados» en el mundo escatológico.

Tomando nota de estos cambios de perspectiva, el último concilio quiso consagrar un capítulo entero de la constitución dogmática *Lumen Gentium* a la doctrina escatológica y volvió sobre ella en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Estos documentos contienen valiosas enseñanzas.

### 1. EL CAPÍTULO VII DE LA *LUMEN GENTIUM*

Además de algunas alusiones dispersas (cf. *LG* 2, sobre la consumación de la Iglesia en el paraíso a final de los tiempos; *LG* 9, sobre la tierra prometida hacia la que peregrina la Iglesia), la escatología de la *Lumen Gentium* se centra en el

247. *COD* II-2, 1573; *DzS* 1820.
248. *DzS* 3239-3240: *MI* 444s.

capítulo VII, que lleva por titulo «La índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial». La escatología se expone por tanto en perspectiva eclesiológica. El Concilio contempla el conjunto de la obra salvífica de Jesús y el camino histórico de la Iglesia hasta su consumación final. En este contexto se estudia también la suerte definitiva de cada uno de los hombres. El capítulo trata en primer lugar de la índole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia. Ésta alcanzará su plenitud en el momento de la restauración universal (Act 3,21), «cuando, con el género humano, también el universo entero, que está íntimamente unido con el hombre y por Él alcanza su fin, será perfectamente renovado (n. 48). Mientras estamos todavía en camino, la misma Iglesia lleva la imagen del mundo que pasa, aunque se pone de relieve que en Cristo la restauración que esperamos ha comenzado ya. La misma Iglesia alcanzará su plenitud en la última venida de Cristo. Entre tanto, la actitud del cristiano es la de la vigilancia, ya que no sabe ni el día ni la hora en que vendrá el Señor. El final del n. 48 resume los contenidos de la esperanza escatológica: ante todo con la muerte termina el *único* curso de nuestra vida terrena. Se excluye por tanto la idea de la reencarnación o cualquier otra concepción que prive a nuestra vida terrena de su definitividad escatológica. Las posibilidades de salvación y condenación se abren ante cada uno de nosotros:

> «Debemos vigilar constantemente para que, terminado el único curso de nuestra vida terrena, si queremos entrar con Él a las nupcias, merezcamos ser contados entre sus escogidos (cf. Mt 25,31-46); no sea que como los siervos malos y perezosos (cf. Mt 25,26), seamos arrojados al fuego eterno (cf. Mt 25,41) [... ]. Pues antes de reinar con Cristo glorioso, todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo... ( 2 Cor 5,10)»[249].

También la resurrección final, para la vida o la condenación, y la parusía del Señor son recordadas en este contexto. El n. 49 se refiere a la comunión de la Iglesia celestial con la Iglesia pregrinante:

> «Hasta cuando el Señor venga revestido de majestad y acompañado de todos sus ángeles (Cf. Mt 25,31) y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas (cf. 1 Cor 15,26-27), algunos de entre sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras que otros son glorificados *contemplando claramente al mismo Dios uno y trino tal como es*»[250].

La parusía del Señor y su dominio salvífico sobre todas las cosas es también aquí el horizonte último de nuestra esperanza. Pero a la vez se subraya la visión de Dios de que gozan ya los santos. Vale la pena señalar que los que participan de la visión beatífica inmediata son los «discípulos» de Cristo y no sólo sus «almas», lo cual marca aquí una distancia discreta respecto al tema clásico de la «inmortalidad del alma». Por otra parte, se recuerda muy sobriamente la enseñanza tradicional sobre el purgatorio, sin nque se pronuncie esta palabra, evocando lo que está en el origen de esta doctrina. Aun con la diversidad de estados y situaciones en que se encuentran los fieles, no se interrumpe la comunión entre ellos.

249. *LG* 48: *COD* II-2, 1805.
250. LG 49; *COD* II-2, 1805.

Por eso los bienaventurados, unidos más íntimamente a Cristo, interceden por nosotros ante el Señor. Pero también la Iglesia peregrinante está en relación con la celestial (n. 50). En este contexto en que se trata de la comunión de todos los miembros del cuerpo de Cristo se recuerda la doctrina del sufragio por los difuntos. Nuestra unión con la Iglesia celestial se realiza sobre todo en la liturgia[251].

El capítulo escatológico de la *Lumen Gentium* se caracteriza por el uso del lenguaje bíblico; casi todo el texto está construido con citas o alusiones a pasajes neotestamentarios. El ámbito de la doctrina sobre la Iglesia en que el capítulo se inserta favorece la perspectiva universal de la escatología, en la que la posición central de Cristo es muy visible. En este sentido se modifica sensiblemente la tendencia de los documentos magisteriales de la Edad Media y de Trento que, debido a las concretas circunstancias históricas, se habían referido primariamente a las cuestiones de la escatología individual.

## 2. *Gaudium et Spes*

El segundo documento importante para nosotros en este tema es la constitución pastoral *Gaudium et Spes.* El problema escatológico se trata en diversos momentos, y no es objeto como tal de un estudio sistemático. En el capítulo que trata de la dignidad de la persona humana, se hace referencia a la inmortalidad del alma (n. 14). En el n. 18 se vuelve a tratar el tema en relación con el misterio de la muerte. Se señala que hay en el hombre una semilla de eternidad, ya que el ser humano no es reducible a la mera materia que se corrompe. A continuación se habla de la esperanza que se abre a los cristianos por la resurrección de Cristo, puesto que Dios «halla y llama al hombre a adherirse a él en la perpetua comunión de su vida divina incorruptible con toda su naturaleza»[252]. Es claro por el contexto que se alude a la resurrección corporal. Se ha de notar de todas maneras que las afirmaciones sobre la inmortalidad del alma y sobre la resurrección se hallan más yuxtapuetas que internamente relacionadas. Al final de este número se recuerda la comunión en Cristo con los hermanos que ya han muerto.

Otras afirmaciones interesantes se encuentran en el capítulo dedicado a la actividad humana en el mundo. En el n. 38 se señala que Cristo resucitado, al que se ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra, suscita en los hombres el deseo del mundo futuro. Mientras llama a unos a dar un testimonio más explícito de este deseo de los bienes que esperamos, llama a otros para el servicio temporal de los hombres, para que así «preparen el material del reino de los cielos».

Hemos visto cómo el tema de la transformación cósmica al final de los tiempos aparece en diferentes momentos de la historia de la teología. También la *Lumen Gentium* ha aludido a él. En el n. 39, se trata de nuevo el tema, añadiendo una problemática en cierto modo nueva, a saber, la del valor escatológico de la actividad humana en el mundo.

251. Las principales afirmaciones de los nn. 48-50 se recogen en el n. 51, que establece varias disposiciones pastorales.

252. *GS* 18: *COD* II-2, 2187.

«Ignoramos el tiempo en que tendrá lugar la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, deformada por el pecado, pasa. Pero se nos enseña que Dios prepara una nueva morada y una nueva tierra en que habite la justicia [...]. Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado en debilidad y corrupción, se revestirá de incorrupción, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad las criaturas que Dios creó pensando en el hombre»[253].

Nada tiene de extraña la cautela con que el concilio habla de la transformación del mundo. No sólo ignoramos el tiempo, sino también el modo en que tendrá lugar. La figura de este mundo ciertamente pasará (cf. 1 Cor 7,31). Pero permanecerán la caridad y sus obras. La afirmación es ciertamente general y abstracta. No obstante, indica que la transitoriedad del mundo no es el único aspecto desde el que hay que considerar la existencia terrena. Porque en lo transitorio se nos da lo que no pasa, en nuestra vida fugaz se construye nuestra morada eterna. El amor (cf. 1 Cor 3,18) y sus obras no pasan nunca. La continuación del texto precisará algo más:

«De nada le sirve al hombre ganar todo el mundo si se pierde a si mismo. Pero la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar, la preocupación por perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya una cierta prefiguración del mundo nuevo. Por tanto, aunque hay que distinguir con cuidado el progreso terreno del crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, en cuanto que aquél puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, es de gran importancia para el Reino de Dios»[254].

Dos extremos quieren evitarse: la identificación del progreso temporal con el reino de Dios, y la separación absoluta entre ambas realidades. Si la transitoriedad de este mundo impide lo primero, la conciencia de que hay algo que no pasa impide lo segundo. A continuación se precisa más el contenido de lo que es permanente:

«Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los buenos frutos de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos difundido en la tierra en el Señor y según su mandato, los encontraremos de nuevo limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el "reino eterno y universal; reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz"[255]. El Reino está ya presente misteriosamente aquí en la tierra; cuando venga el Señor, llegará a la perfección»[256].

De algún modo se precisa el significado del amor y de sus obras cuando se nos habla del valor perenne de los bienes de la dignidad humana, del amor, de la libertad; es decir, de los frutos no sólo de la naturaleza, sino también de nuestro esfuerzo, que hemos difundido en la tierra según el mandato del Señor y por

253. *GS* 39,1: *COD* II-2, 2213.
254. *GS* 39,2: *COD* II-2, 2213-2214.
255. Prefacio de la fiesta de Cristo Rey.
256. *GS* 39,3; *COD* II-2, 2215,

la acción del Espíritu.Tiene por tanto un valor permanente, podemos decir, aunque haya de ser purificado y transfigurado, todo aquello que los hombres hacemos según Dios y el cumplimiento de su mandato.

La clave de esta visión escatológica la encontramos en el n. 45 de la misma Constitución pastoral. Jesús, principio y fin de todas las cosas, es el centro y el sentido de la historia humana:

> «El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto en que convergen los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano, el gozo de todos los corazones y la plenitud de sus aspiraciones. Él es aquel que el Padre ha resucitado de entre los muertos, ha exaltado y ha colocado a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y muertos. Vivificados y reunidos en su Espíritu nos dirigimos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, que coincide plenamente con el designio de su amor: *"Recapitular todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra"* (Ef 1,10)»[257].

## 3. Dos documentos postconciliares

Después del concilio Vaticano II se han publicado dos documentos que vuelven sobre las cuestiones escatológicas. Fue primero una carta de la Congregación para la doctrina de la fe *Sobre algunas cuestiones relativas a la escatología*[258], publicada en 1979. El documento afirma que desea responder a la confusión que algunas controversias teológicas públicas han podido causar entre los fieles. Por eso intenta recordar, en una serie de fórmulas breves y sobrias, lo esencial de la fe de la Iglesia sobre este tema, refiriéndose en primer lugar al Credo. Esta evocación no aporta elementos nuevos. Domina en ella la perspectiva de la resurrección, incluyendo en ella la afirmación de la «subsistencia después de la muerte de un elemento espiritual, dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el "yo" humano. Para designar este elemento, la Iglesia utiliza la palabra "alma"». El punto de vista de la «persona» viene entonces a dar una dimensión más concreta a la representación del alma. El documento menciona además la pena eterna del infierno. A propósito del purgatorio, se expresa de este modo: «[La Iglesia] cree para los elegidos en una eventual purificación previa a la visión de Dios, aunque totalmente distinta de la pena de los condenados». Recuerda el respeto que se debe a las imágenes bíblicas, aun reconociendo que «ni las Escrituras ni la teología nos ofrecen luces suficientes para una representación del más allá». Hay que mantener dos puntos: «la continuidad fundamental», por un lado, y la «ruptura radical», por otro, entre el presente y el porvenir escatológico.

El último documento es oficial, sin ser magisterial. Se trata de una reflexión de la Comisión teológica internacional[259]. Este texto intenta situarse en el contex-

257. *GS* 45,2: *COD* II-2, 2227.
258. Congregación para la doctrina de la fe, *Carta sobre algunas cuestiones relativas a la escatología*: Ecclesia n. 1944, 39 (1979) 7-8.
259. Comisión teológica internacional, *Algunas cuestiones actuales sobre la escatología*: DC 90 (1993) 309-326.

to de la «secularización» ambiental y hacer frente a ciertas formas de mesianismo temporal, que reintegran las afirmaciones escatológicas en la inmanencia de nuestra historia. Su perspectiva fundamental es el vínculo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, analizado en sus expresiones bíblicas. Se palpa allí la preocupación por revisar la «hermenéutica teológica de las afirmaciones escatológicas», trazando un camino entre los excesos opuestos de las «descripciones demasiado físicas» y de un «docetismo escatológico». Se dedica una parte importante del documento a criticar la tesis teológica reciente que, en nombre de una reconsideración de la relación entre el tiempo y la eternidad y de un rechazo de la concepción «dualista» y platónica del compuesto humano, habla de la «resurrección en la muerte», es decir, que cada difunto entra inmediatamente en el mundo de la resurrección plena. Los autores intentan, por el contrario, mantener una «escatología de las almas» o una «etapa escatológica intermedia» de los elegidos, que están ya con Cristo, aunque tengan que esperar la resurrección de su cuerpo. En esta etapa es donde tiene lugar la purificación del alma, muy distinta de las penas del infierno y desconectada aquí de la idea de lugar, aunque no de la de tiempo[260]. El documento critica finalmente las concepciones recientes de la reencarnación.

## 4. Conclusión

El dogma cristiano relativo a la escatología plantea hoy un problema particular de hermenéutica, el de la relación de las afirmaciones con las representaciones. Tiene en común con el dogma de la creación el hecho de recurrir a un lenguaje de imágenes, cuyas representaciones hay que criticar, sin abandonarlas, debido al sentido que desean expresar. No siempre ha sabido la teología mantener la discreción necesaria en este plano de las representaciones, que se han convertido a veces en conceptos cosistas. La preocupación por presentar un escenario perfectamente informativo sobre el final de los tiempos ha podido imponerse a veces al valor que adquiere la revelación del final en el presente de la vida cristiana. Las afirmaciones propiamente dogmáticas se han mantenido siempre en una mayor discreción. Por ejemplo, la noción de purgatorio sigue siendo distinta de las representaciones de lugar y se libera de la idea mitológica de un «fuego»: recupera su intención primitiva, que es la de la purificación necesaria del hombre para ver a Dios.

La cuestión que hoy plantea más dificultades a la conciencia cristiana es sin duda la del carácter eterno de las penas del infierno[261]. Hemos visto que la Iglesia se ha opuesto a la idea de la restitución (*apocatástasis*), que pondría en entredicho el peso de la libertad humana, capaz de comprometerse para toda la eterni-

260. Observemos, sin embargo, que muchos autores hablan de la resurrección en el momento de la muerte con matices que respetan la dialéctica de un «intervalo» comprendido justamente respecto a los que no han resucitado todavía mientras dura este mundo. La resurrección no será completa y definitiva hasta que sea universal al final de la historia. Cf. G. Greskhake, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum, Zum theologischen Veständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; M. Kehl, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1994.

261. Por ejemplo, J. Elluin, *Quel enfer?*, Cerf, Paris 1994.

dad, dramáticamente capaz de oponer a Dios un no definitivo. En este punto, que no es posible tratar en el marco de una historia de los dogmas, se puede recordar sin embargo que la Iglesia no se ha pronunciado nunca para decir que tal o cual hombre ha caído efectivamente en el infierno. Los textos de la Escritura que se refieren al infierno tienen la finalidad de recordar el riesgo inmanente a toda existencia humana. Con H. Urs von Balthasar, que lo decía poco antes de morir, hay que recordar el derecho y el deber de esperar para todos[262]. Este mismo autor citaba en este sentido una fórmula muy atinada de Kierkegaard: «Para mí hay algo seguro: todos los demás serán bienaventurados; y esto es bueno. Sólo para mí el asunto sigue siendo problemático»[263].

262. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Espérer pour tous*, DDB, Paris 1987; *L'enfer. Une question*, DDB 1988.

263. Citado en *Espérer pour tous*, *o. c.*, 77.

# Segunda Parte

## DE LAS «AUTORIDADES» AL MAGISTERIO
## EL CAMINO DE LA ÉTICA

# INTRODUCCIÓN

# El trasfondo de un desafío

por PH. LÉCRIVAIN

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: cf. bibliografía general, p. 443-445.

Hablar de doctrina moral en una *Historia de los dogmas* supone todo un desafío para el autor y para sus lectores. Ante todo, porque a lo largo de la historia de la Iglesia el magisterio eclesial ha publicado pocos documentos relativos a la moral. No hay más que echar una ojeada al *Enchiridion symbolorum*[1] de Denzinger y de sus sucesores para darse cuenta de ello. No obstante, dentro de la escasez de documentos, como observa L. Vereecke[2], hay dos períodos de especial importancia en este terreno. El primero es la segunda mitad del siglo XVII, cuando los papas condenaron ciertas tesis laxistas de los casuistas, por una parte, y los principios fundamentales de la moral jansenista, por otra; el segundo es el de los siglos XIX y XX.

En su reciente encíclica «sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia», la*Veritatis splendor* («Resplandor de la verdad»), Juan Pablo II llama nuestra atención sobre el problema contemporáneo:

> «Siempre, pero sobre todo en los dos últimos siglos, los sumos pontífices, ya sea personalmente o junto con el colegio episcopal, han desarrollado y propuesto una enseñanza moral sobre los múltiples y diferentes ámbitos de la vida humana. En nombre y con la autoridad de Jesucristo, han exhortado, denunciado, explicado; en fidelidad a su misión, y comprometiéndose en la causa del hombre, han confirmado, sostenido, consolado; con la garantía de la asistencia del Espíritu de verdad han contribuido a una mejor comprensión de las exigencias morales en los ámbitos de la sexualidad humana, de la familia, de la vida social, económica y política. Su enseñanza, dentro de la tradición de la Iglesia y de la historia de la humanidad, representa una continua profundización del conocimiento moral»[3].

1. Utilizado constantemente en esta obra bajo la siglas *DzS* (véase la lista de abreviaturas).
2. L. VEREECKE, *Magistère et Morale selon* Veritatis Splendor" Studia Moralia 31 (1993) 391-401.
3. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 4, Ed. Conferencia Episcopal Española, Madrid 1993, 54.

Al final del texto, cuando evoca las responsabilidades pastorales de los obispos, el papa precisa más aún su pensamiento, recogiendo los principales elementos desarrollados:

> «La doctrina moral cristiana debe constituir, sobre todo hoy, uno de los ámbitos privilegiados de nuestra vigilancia pastoral, del ejercicio de nuestro *munus regale*[4] En efecto, es la primera vez que el magisterio de la Iglesia expone con cierta amplitud los elementos fundamentales de esa doctrina, presentando las razones del discernimiento pastoral necesario en situaciones prácticas y culturales complejas y hasta críticas»[5].

La encíclica pontificia presenta además otros puntos de vista. Así, encontramos en ella un ejemplo concreto de intervención del Magisterio en teología moral[6], una reflexión sobre la dimensión histórica de la misma y una insistencia muy especial sobre el «vínculo intrínseco e indisoluble» que une entre sí a la fe y al obrar. Después de brindarnos estas reflexiones, la *Veritatis splendor*, dentro de la órbita del concilio Vaticano II, apela a una «actualización permanente» de la teología moral en una comprensión cada vez más profunda de la revelación, es decir, de Cristo:

> «Ciertamente es necesario buscar y encontrar *la formulación* de las normas morales universales y permanentes *más adecuadas a* los diversos contextos culturales, más capaz de expresar incesantemente la actualidad histórica y hacer comprender e interpretar auténticamente la verdad. Esta verdad de la ley moral –igual que la del "depósito de la fe"– se desarrolla a través de los siglos. Las normas que la expresan siguen siendo sustancialmente válidas, pero deben ser precisadas y determinadas *eodem sensu eademque sententia* [7] (Vicente de Lerins) según las circunstancias históricas por el magisterio de la Iglesia, cuya decisión está precedida y acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica»[8].

Una vez precisado el papel de los diversos actores, hemos de explicarnos sobre lo que intentamos presentar en estas páginas. Nuestro trabajo es el de un historiador que se pregunta: ¿no ha intervenido realmente el magisterio eclesial, en materia de teología moral, más que en los siglos XVII y XX? Plantear esta cuestión es ya responder a ella, pero toda la dificultad radica en la manera de hacerlo: «La principal dificultad del estudio histórico en moral no proviene tanto de la materia misma como de la mirada que dirigimos sobre ella cuando la estudiamos. Nuestras concepciones morales se nos han hecho tan familiares que las introducimos a capricho, sin darnos cuenta siquiera de ellas, en los textos que no siempre las contienen y que organizan la moral de manera distinta de como nosotros cree-

4. El papa apela sucesivamente a los tres oficios del ministerio, el «oficio profético» (*munus propheticum*) u oficio de la palabra, el «oficio sacerdotal» (*munus sacerdotale*) u oficio de santificación, y el «oficio real» (*munus regale*) u oficio de vigilancia pastoral; inscribe en este último título la doctrina moral cristiana.

5. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, nn. 114-115, *o. c.*, 183

6. En el *Catecismo de la Iglesia católica*, al que se refiere el papa en su encíclica, se trata esta cuestión bajo el título «Vida moral y mgisterio de la Iglesia», nn. 2032-2040.

7. O sea, «con el mismo sentido y según la misma opinión».

8. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor*, n. 53 , *o. c.*, 115.

mos»[9]. Así pues, conviene que precisemos desde ahora el lugar de nuestra investigación y el método que vamos a seguir.

## 1. Un lugar de investigación: la moral fundamental

Es demasiado evidente que la encíclica *Veritatis splendor*, así como el *Catecismo de la Iglesia católica* al que se refiere el papa, se inscriben en la perspectiva de los dos concilios Vaticano I y Vaticano II. El primero recordaba la infalibilidad «de la que el Redentor divino quiso que fuese provista su Iglesia en la definición de la fe y las costumbres»[10]. Y el segundo indicaba:

> «Los obispos, cuando enseñan en comunión con el romano pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles, por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto. Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del romano pontífice aun cuando no hable *ex cathedra*; de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo»[11].

Desde el último concilio se han producido numerosos textos en materia de ética por parte de los papas y de los dicasterios romanos, así como de los obispos y de las comisiones de las Conferencias episcopales de las diversas naciones. Ante semejante abundancia, los teólogos y los comentaristas se han esforzado, siguiendo los consejos de los mismos padres conciliares, en distinguir las «instancias» y las «insistencias»[12] de las producciones magisteriales. Igualmente, han subrayado las importantes diferencias que se perciben en el trato de los problemas sociales y de las cuestiones sexuales. «La Iglesia católica, observa J.-Y. Calvez, habla con matices de lo social y de una forma más bien abrupta de lo sexual. En el primer caso, distingue en el juicio moral diversos niveles, guardándose de confundirlos. La autoridad no pretende pronunciarse en todos estos niveles de la misma manera y con la misma fuerza. En el terreno de la moral sexual, la Iglesia no distingue ya aparentemente esos mismos niveles y el lenguaje que adopta es sobre todo un lenguaje de normas, de obrar lícito e ilícito»[13].

Hay dos textos que pueden ilustrar esta idea. Uno de ellos es de Pablo VI en la *Octogesima adveniens* (1971):

9. S. Pinkaers, *Réflexions pour une histoire de la théologie morale*: Nova et Vetera 52 (1977) 51.

10. Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, cap. 4: *COD* II-2, 1659; *DzS* 3074: *MI* 427.

11. *LG* 25,1; *COD* II-2, 1767.

12. Se sabe que algunos cardenales de la Curia pensaban que el pasaje de la encíclica *Casti Connubii* (1931) que trata de la regulación de nacimientos estaba revestido de tal solemnidad que, de hecho, era casi infalible. Esta posición no dejó de influir en el papa Pablo VI en su encíclica *Humanae Vitae*: *MPC* II, 288-307. Cf. M. Bernos-Ph. Lécrivain, *Le Fruit défendu, o. c.*, 266-267.

13. J.-Y. Calvez, *Morale sociale et morale sexuelle*: Études 378 (1993) 641-650.

> «Frente a situaciones tan diversas (en el mundo de hoy), nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal [...] Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia [...] A estas comunidades cristianas toca discernir [...] las opciones y los compromisos que conviene asumir» (n. 4)[14].

El segundo texto, de un estilo muy distinto, es un extracto de la instrucción de la Congregación para la doctrina de la fe sobre el «Don de la vida» (*Donum vitae*), de 1987: «La fecundación *in vitro* homóloga (entre esposos) no está afectada de toda la negatividad ética que se encuentra en la procreación extra-conyugal». ¿Se trata de una posible gradación? «Sin embargo –se añade a continuación– [...] la fecundación homóloga *in vitro* es en sí misma ilícita y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal». Y el texto prosigue: «La enseñanza del magisterio a este propósito no es solamente la expresión de unas circunstancias históricas particulares»[15]. Finalmente, en este mismo documento no se advierte ninguna posición intermedia: si un medio técnico facilita el «acto natural», es lícito. «Cuando, por el contrario, la intervención sustituye al acto conyugal, es moralmente ilícita».

La historia ilumina en parte esta diferencia de tono. En efecto, cuando la teología moral se hizo autónoma, también se emanciparon dos de sus tratados[16]: el tratado *De jure et de justitia* («el derecho y la justicia») y el *De matrimonio*. En el siglo XIX, al primero se le añadió toda una reflexión sobre la «cuestión social» y del segundo se separó el tratado sobre el sexto y el noveno mandamiento (*De sexto et nono*), donde se trataba la «cuestión sexual». Pero hubo otros desplazamientos: la primera «cuestión» se integró en el terreno más amplio de la ética social y su estudio se hizo más filosófico; el segundo empezó pronto a tratarse al mismo tiempo que la penitencia y se acercó a las ciencias humanas. Estas nuevas agrupaciones explican la diferencia de perspectivas, más abiertas en un caso y más recelosas en otro. Pero hay más aún: la regulación de los discursos parece distinta según se trate de la sociedad o de la sexualidad.

No siempre fueron así las cosas. Cuando aparecieron las primeras encíclicas sociales, muchos pensaban que las dos «cuestiones» debían solucionarse según «las reglas de la moral y el juicio de la religión» y que tenían que someterse al discernimiento de la Iglesia, que es su «guardiana e intérprete». Este fundamento clásico de la intervención de la Iglesia en los problemas de la sociedad fue desarrollado ampliamente por León XIII y sus sucesores[17]. «La Iglesia, con Cristo como maestro y guía, persigue una meta más alta –se lee en la *Rerum novarum*

14. *MPC* II, 807.
15. *DC* 84 (1987) 349-361.
16. Como todavía hoy en el *Catecismo de la Iglesia católica*, estos tratados se referían a los mandamientos de Dios y a los sacramentos correspondientes.
17. J.-Y. Calvez y J. Perrin, *Église et société économique*, *o. c.*, t. I, 47-57. Cf. también J.-M. Aubert, *Ley de Dios, leyes de los hombres*, *o. c.*, Herder, Barcelona 1969, 622-65 y *Magistère et autorité en morale* en *Catholicisme*, t. 9 (1982) 715-716.

(1891)–. No podemos comprender y estimar en su valor las cosas caducas, si no es fijando el alma sus ojos en la vida inmortal»[18]. Pero, según León XIII, si la enseñanza de la Iglesia desborda ampliamente la filosofía, no la anula y, en este punto, el papa habla con claridad: es necesario seguir «los mandamientos de Dios y los principios de la ley natural»[19]. Cincuenta años más tarde, como haciendo eco a su predecesor, el papa Pío XII habla del «orden inmutable que Dios Creador y Redentor ha promulgado por medio del derecho natural y de la revelación»[20].

Sabido es hasta qué punto se cuestiona actualmente este recurso de los textos del Magisterio al derecho natural, más o menos asociado al recurso a la revelación. Intentemos comprender el uso que de él hace, por ejemplo, la *Rerum novarum*. Basada en el mensaje cristiano, la encíclica pretende dirigirse a toda la humanidad. Pues bien, esta pretensión supone que los hombres participan de una misma realidad que les permite sentirse a todos ellos concernidos por la llamada del papa, es decir, por el mensaje cristiano y por las obligaciones morales que éste implica. Pero después de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que restauraba el tomismo y su uso del derecho natural, resultaba muy difícil disociar en el discurso oficial de la Iglesia la política filosófica de la filosofía política[21].

En la actualidad da la impresión de que estos principios básicos del funcionamiento del Magisterio no se han mantenido más que en el terreno de la ética privada. Al obrar así, expresándolos no sólo en las categorías abstractas del «orden natural», sino también según una interpretación positivista de la Escritura y de la doctrina de la Iglesia, hacen que aparezca un tanto estrecho. Algunos textos contemporáneos, oficiales y no oficiales, se parecen curiosamente a aquella declaración común de los obispos alemanes de 1953: «El que niega fundamentalmente la responsabilidad del hombre y del padre como cabeza de la mujer y de la familia, está en oposición con el evangelio y la doctrina de la Iglesia»[22]. Por otra parte, en la ética pública se ha difundido ampliamente una hermenéutica muy distinta que, como observaba J. Ratzinger, tiene que oponerse al dominio de «ese positivismo neoescolástico del derecho natural que, a partir de una pretendida metafísica, deduce una legislación magisterial teocrática, cuya positividad se hace más peligrosa todavía por esas pretensiones metafísicas»[23]. Pablo VI, en la *Octogesima adveniens*, va en el sentido de esta oposición. Así como Juan Pablo II en la *Centesimus annus*, cuando dice que la Iglesia no tiene «un modelo que propo-

18. León XIII, *Rerum novarum*, n. 16: *MPC* II, 492. Cf. Ph. Lécrivain, *Relire* Rerum novarum: Les cahiers pour croire aujourd'hui 81 (1991) 26-32.

19. León XIII, *Rerum novarum*, n.21: *MPC* II, 494.

20. Pío XII, *Radiomensaje de Pentecostés, en el 50 aniversario de la "Rerum Novarum"* (1 junio 1941), n.5: *MPC* II, 629.

21. E. Poulat, *L'Église, c'est un monde*, Cerf, Paris 1986, especialmente *L'Église romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique*, pp.211-240. El autor recoge y amplía en este capítulo las tesis de P. Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Presses de l'Université Laval, Québec 1972.

22. En el periódico eclesiástico de Colonia 93 (1953) 95, citado en el *Dictionnaire de théologie*, Cerf, Paris 1988, 194.

23. J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral, o. c.*, citado por F. Böckle, art. *Éthique*, en *Dictionnaire de Théologie, o. c.*, 191-192.

ner», pero que tiene la obligación de recordar como condición ética fundamental el desarrollo integral del hombre.

Finalmente, estos dos últimos textos comprenden la ética teológica como una teoría de la conducta humana de la vida, en donde la realidad de la fe cristiana se tematiza de una forma nueva mediante un uso original de la filosofía moral. La vinculan por un lado con las perspectivas fundamentales de la teología bíblica y sistemática, especialmente de la antropología teológica, y, por otra parte, con los resultados positivos que ofrece una relectura crítica del mensaje cristiano en una historia moderna de la libertad. Si se quiere poner de relieve de una manera universal la verdad y la exigencia de un mensaje de libertad, tienen que introducirse como moralmente defendibles y humanamente llenas de sentido.

Solamente en una relación crítica semejante con la razón práctica y con su reflexión normativa bajo la forma de una ética filosófica, la teología moral adquiere su forma constitutiva y puede dar cuenta de la exigencia de verdad que encierra el mensaje que tiene la misión de promulgar. Decir esto no está en contradicción con la doctrina común en los dos concilios Vaticano I y Vaticano II, según los cuales la competencia doctrinal específica de la Iglesia, en el terreno de la moral, se refiere a la aplicación de la fe a la vida moral. Según la expresión de K. Rahner, se trata de la protección del depósito de la revelación y conviene, por consiguiente, distinguir con claridad entre las proposiciones de fe y las proposiciones de normas morales. Aquellas expresan unas verdades cuya evidencia sigue limitándose a la imposibilidad de una demostración de su contradicción, mientras que éstas plantean exigencias objetivas que requieren una evidencia positiva. Toda discusión entre la ética teológica y las modernas reflexiones sobre la conciencia moral y sobre su estructura racional tiene la obligación de respetar estas diferencias.

En la lógica de lo que acabamos de desarrollar, es posible ahora definir el objeto de nuestra investigación. Está perfectamente claro que no nos detendremos aquí ni en la ética social ni en la ética sexual. Esto supondría unas competencias que nosotros no tenemos. Nuestro punto de vista será el de la teología moral fundamental. Más en concreto, nos preguntaremos por los fundamentos filosóficos y teológicos de la ética, considerados no como principios que haya que actuar inmediatamente en los diversos sectores del obrar humano, sino como elementos constitutivos de toda decisión humana. En otras palabras, intentaremos poner de manifiesto la manera con que, a lo largo de la historia occidental, se pensaron y regularon, en el seno de las doctrinas eclesiales, los fundamentos de la moralidad en esa parte de la acción en la que el hombre es personalmente responsable.

## 2. El método que vamos a seguir: la «dogmatización» de la moral

Hay varias maneras de escribir la historia[24], y la historia del dogma en particular. La primera se interesa esencialmente por los enunciados dogmáticos y tra-

24. Cf. F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris 1970. Tratando de un tema muy distinto del nuestro, el autor propone una interesante reflexión epistemológica. Cf. también G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1968.

za el «camino real» de su despliegue discursivo; la segunda se detiene más bien en los actores y en las instituciones y propone, de alguna manera, una sociología del enunciado dogmático[25]; la tercera considera más en concreto la interacción de los enunciados y de la enunciación y reflexiona sobre el mecanismo de la elaboración dogmática[26], es decir, sobre la «dogmatización».

El objeto de nuestro estudio nos conduce a prestar una atención privilegiada al tercer planteamiento. Nos esforzaremos en mostrar cómo, a lo largo de la historia, se ha llevado a cabo un desplazamiento, en materia ética, en la regulación de las relaciones entre la filosofía y la teología; en otras palabras, cómo se ha llegado a conceder más importancia al magisterio jerárquico que a las «autoridades» (*auctoritates*). La hipótesis que formulamos es que hay que señalar un momento crucial en los alrededores del siglo XIV. Coincidimos aquí con H.-J. Sieben y con su estudio sobre los concilios medievales de Occidente. En la recensión que hace de este estudio, P. Vallin[27] subraya la importancia de esta investigación respecto a los estudios hechos sobre la idea de una función eclesial de la enseñanza infalible. Se trata del papa, pero a partir de 1300, en plena polémica anti-pontificia, puede tratarse también del concilio general.

H.-J. Sieben analiza igualmente los terrenos en que interviene la enseñanza autorizada, es decir, la que se llamará luego infalible. En Anselmo de Havelberg († 1258) vemos atestiguada la utilización de la pareja agustiniana: la «fe» (*fides*) y los «ritos de los sacramentos» (*ritus sacramentorum*). Pero existe una pareja análoga en la que se extiende el segundo término, haciendo de los «sacramentos» tan sólo un aspecto de lo que afecta al «estatuto general de la Iglesia» (*ad generalem statum Ecclesiae*). El autor observa finalmente que fue con ocasión de una discusión sobre la autoridad del concilio como se «inventó» la fórmula llamada a alcanzar un gran éxito: «en el terreno de la fe y de las costumbres» (*in rebus fidei et morum*). Si el segundo elemento se refiere siempre a la disciplina sacramental, incluye también ciertos comportamientos que pueden atribuirse al terreno de la ética. Estas ampliaciones se encuentran en Marsilio de Padua y en Guillermo de Ockham, que argumenta lo siguiente: «Aquel que comete un error contra las buenas costumbres, puede errar también contra la fe (*errans contra bonos mores potest etiam errare contra fidem*). A estas mismas conclusiones llegó también P. F. Fransen[28] en su estudio sobre la historia de la fórmula «*fides et mores*».

El corte señalado se encuentra igualmente en la historia de la filosofía moral. Por lo que se refiere a nuestro tema, cabe preguntarse con los «antiguos» cómo puede vivir mejor el hombre con vistas a la realización de su proyecto de hombre, y buscar con los «modernos» la explicación y la justificación del «deber» en la

25. P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*: Revue française de sociologie XII (1971) 370s.

26. TH. S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 1983.

27. H. J. SIEBEN, *Die Konzillsidee des lateinischen Mittelalters (847-1378)*, Schöning , Paderborn 1984, citado por P. VALLIN: RSR 82 (1994) 469-470.

28. P. F. FRANSEN, *A short history of the meaning of the formula "fides et mores"*, en *Hermeneutics of the councils nad other studies*, Peeters, Leuven 1985, 287-318. Este dossier sugiere que, si hay que ser prudentes desde el punto de vista de la tradición, a la hora de extender a las normas morales propiamente dichas la noción de enseñanza autorizada, no se puede sin embargo rechazar sin más esta extensión.

experiencia humana. Este interrogante es caricaturesco sin ningún género de duda; ya que, si los primeros insistían en los fines últimos, no ignoraban el problema del juicio práctico; y al revés, si los segundos insisten en el juicio práctico, no olvidan por completo los fines últimos. Si en filosofía todo consiste en matizar las ideas, lo mismo ocurre en teología. Lo mismo que el filósofo, el teólogo intenta fundamentar la moralidad del obrar humano y responsable. La dificultad de su propósito está en que tiene que expresarlo, como hemos dicho, en el marco conceptual de la filosofía y referirlo al dato revelado. Así pues, la historia de la teología moral puede ser la de las relaciones, pacíficas o conflictivas, entre los discursos situados de la filosofía y los discursos, igualmente conjeturales, de una hermenéutica de las Escrituras.

Pero en la manera de escribir que hemos elegido, la de una elaboración y regulación de la teología moral, es decir, la de su eventual «dogmatización», hemos de mostrarnos atentos a las rupturas y a las continuidades, a fin de percibir mejor que la historia de la Iglesia, y por tanto la de la tradición, está hecha de una pluralidad de figuras simultáneas y sucesivas en las que se oponen o se conjugan unos sistemas de ideas y de individuos arraigados en el espacio y en el tiempo. Las «figuras» o «sistemas» tienen que comprenderse en sí mismos y según las dialécticas que los agitan, pero también como «relecturas» de los enunciados y como enunciaciones de los tiempos precedentes. Toda figura es fruto de un mestizaje en donde lo antiguo y lo nuevo se mezclan de una manera original. La historia está hecha entonces de un conjunto abierto de «comienzos», algunos de los cuales fueron restauraciones y otros refundaciones.

Esta perspectiva debe mucho a las reflexiones metodológicas de M. de Certeau[29] y de M. Foucault[30]. A nuestro modo intentaremos comprender los momentos de ruptura en los que el presente inventa por su cuenta y corriendo con los riesgos consiguientes su propio pasado, pero también procuraremos hacer visible lo que no lo es: «esos muertos que hacen hablar a los vivos», o esas *epistemes* (maneras de conocer) que organizan «las palabras y las cosas». Nuestro estudio debe también mucho a las reflexiones del jesuita J. Mahoney[31] y del benedictino G. Lafont[32]. El primero nos ha hecho descubrir los grandes momentos de la elaboración y de la regulación de la teología moral; el segundo nos introduce en una *Historia teológica* original de la teología.

Estas diversas lecturas confirman nuestra intuición sobre una ruptura cuyos primeros signos datarían del siglo XIV. Mientras que en filosofía moral los autores empiezan a interesarse más por el juicio práctico que por el fin último, la antropología comienza su camino haciendo del «sujeto» el objeto de sus estudios,

29. M. DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, Paris 1973; *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975.

30. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México 1968; *La arqueología del saber*, Madrid 1970.

31. J. MAHONEY, *The making of moral theology. A study of roman catholic tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987. Hay también otro estudio que se refiere a nuestro tema, aunque más particular: G. BEDOUELLE y O. FATIO (eds.), *Liberté chrétien et libre arbitre*, en *Cahiers oecuméniques* 24, Éd. univers., Fribourg 1994.

32. G. LAFONT, *Histoire Théologique de l'Église catholique*, *op.cit.*

mientras que los espirituales se hacen místicos[33] para buscar a Dios, no ya en los cielos, sino en «el ápice de su alma». Esta época sigue siendo la de la explosión de los saberes, la de la separación entre la exégesis y la teología, entre el dogma y la moral, entre la ascética y la mística. ¿No es impresionante advertir que es en el período que siguió a esta ruptura cuando se puede empezar a hablar de una «dogmatización» de la moral?

Para destacar debidamente esta perspectiva, presentaremos a los dos personajes que más fuertemente han marcado la historia de la teología moral occidental: san Agustín y Guillermo de Ockham. Con su vida, así como con sus escritos, expresaron algo de estos comienzos que señalábamos. Nos esforzaremos en mostrar la manera como fueron releídos por aquellos que les siguieron, perteneciendo a otras figuras eclesiales: los hermanos menores y los hermanos predicadores en la Edad Media, los casuistas y sus adversarios en los tiempos modernos.

Agustín podía escoger entre el neoplatonismo o el estoicismo, pero sus discusiones con Pelagio le hicieron preferir al primero. En la Edad Media, los dominicos y los franciscanos son discípulos de Agustín, pero se oponen entre sí a propósito de Aristóteles. Los primeros desean recurrir a él y los segundos separarse de su tutela. Guillermo de Ockham, percibiendo confusamente la novedad de su época, rechaza por su parte tanto a Agustín como a Aristóteles. Sus sucesores se mostraron divididos entre el tomismo y el ockhamismo, pero sin que desapareciera el agustinismo y sus intérpretes severos. En cada una de estas circunstancias, los grandes debates sobre los fundamentos de la ética, sobre su regulación y quizás también sobre su dogmatización, se entablan en nombre de unos pensadores que eran a la vez grandes santos: Agustín, Tomás y Buenaventura, por no citar más que a los principales. Cuando se produjo la explosión de los saberes y el concepto de obligación entró a la fuerza en el campo de la teología moral, se llevó a cabo otra forma de regulación en una Iglesia en donde se conjugaban más la verdad y la autoridad. El hecho de canonizar y de hacer doctor a Alfonso de Ligorio no detuvo este proceso. En efecto, si se coronaba al santo del tiempo de la Ilustración, al moralista y al pastor que habían triunfado del rigorismo, se celebraba también al que había defendido la causa de la infalibilidad pontificia[34].

Nos toca entrar ahora en el complicado terreno de estas relecturas y de sus complejas regulaciones.

33. M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Esprit/Seuil, Paris 1987, 35-37.

34. L. Vereecke, *Sens du doctorat de saint Alphonse de Ligori dans l'histoire de la théologie moral*, en *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori*, o. c., 567-594.

## CAPÍTULO IX

# El «camino» y sus paisajes en los primeros siglos de la Iglesia

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: ANTIGUO TESTAMENTO: G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1972-1975, 2 vols.– H. VAN OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament,* Labor et Fides, Genève 1974.– J. L'HOUR, *La Morale de l'Alliance*, Cerf, Paris 1985.– P. BEAUCHAMP, *Le Récit, la lettre et le corps*, Cerf, Paris 1982.– W. KERN y G. MUSCHALEK, *La creación como origen permanente de la salvación*, en J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis* II/1, Madrid 1969, 490-601.– CH. DUQUOC, *Alianza y revelación*, en *Iniciación a la práctica de la teología*, t. II, Cristiandad, Madrid 1984, 19-86.– A. ABÉCASSIS, *La pensée juive*, Librairie générale française, Paris 1987-1989, 3 vols.– S. PETROSINO - J. ROLLAND, *La Verité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, La Decouverte, Paris 1984.

NUEVO TESTAMENTO: C. H. DODD, *Morale de l'Évangile. Les rapports entre la foi et la morale dans le christianisme primitif,* Plon, Paris 1958.– R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1989-1991, 2 vols.– C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Gabalda, Paris1965. – J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 1980.– M.-L. LAMEAU, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au premier siècle*, Cerf, Paris 1988.– P. RICOEUR, *Exégèse et hermeneutique*, Seuil, Paris 1971.– J. FUCHS, *Existe-t-il une moral chrétienne?*, Desclée, Paris 1973.– CONGRÈS DE L'ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Écriture et pratique chrétienne*, Cerf, Paris 1978.– R. SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Cerf, Paris 1974; *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993.

El cristianismo se presentó desde sus orígenes como un camino de salvación basado en el testimonio sobre Jesús de Nazaret hecho por la comunidad apostólica, que lo proclamó Hijo de Dios y lo reconoció como único Mediador, recibiéndolo en la libertad por el don de la fe que Dios les hizo. En adelante, los que quieran comprometerse en el seguimiento de Cristo, «Camino, Verdad y Vida», tienen que celebrar el culto, ritual y espiritual, para entrar en su mediación; dejarse luego iluminar por la luz de las Escrituras, cuya interpretación, continuamente

repetida, anuncia lo que se vive en el sacramento; hacer que trasparezca en su vida cotidiana la caridad que marca a toda sabiduría y a toda ética; y esperar finalmente el retorno de Cristo y la unión con el Único, objeto último de su deseo.

Así pues, hablar del cristianismo como «*el Camino*» (cf. Hech 9,2) es afirmar la primacía del testimonio y de la fe, pero también la de la liturgia, la de la práctica y la de la mística. Memoria de Jesucristo, conocimiento espiritual, espera apocalíptica, ética evangélica, eso es el Camino en sus comienzos así como en su desarrollo, de forma que estos cuatro términos definen el marco necesario de toda palabra que se apoye en el testimonio apostólico.

Pero lo cierto es que uno tiene derecho a preguntarse por qué, y en qué medida, hubo en los orígenes una «teología», es decir una palabra sobre el misterio de Cristo. Las razones de semejante discurso son las que encontramos a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Proceden de la vida misma de la comunidad que exige una adaptación continuamente renovada de su testimonio y la necesidad, más exterior, de situar el misterio cristiano respecto a la tradición judía, luego respecto a la sabiduría griega y más tarde repecto a otras nuevas formas de pensamiento.

En el primer momento en que nos encontramos, el método teológico es totalmente bíblico y queda definido por el principio: «La ley tiene su cumplimiento en Cristo, por el que Dios concede la salvación a todo el que cree» (Rom 10,4), o también: «Así está escrito de mí en un capítulo del Libro» (Heb 10,7). Se puede hablar de Cristo comentando en cada ocasión las Escrituras, a fin de abrir los espíritus a su inteligencia. Así lo hizo Jesús en Cafarnaún (Lc 4,17), en el camino de Emaús (Lc 24,27) y en Jerusalén: «Era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos» (Lc 24,44).

Desde entonces, el testimonio que se da de la Palabra hecha carne tiene múltiples formas: el plural de los evangelios y la variedad de los demás escritos del *corpus* bíblico son la mejor prueba de ello. Desde los orígenes está en obra una dinámica interpretativa, pero hoy, para nosotros, ésta toma la forma de una relación con unas Escrituras que no tenemos ya que producir, como las produjo la primera generación cristiana. Estos textos nos obligan en el sentido de que nos atan. Según la expresión de W. Kasper, forman «la ley insuperable de los orígenes de la Iglesia».

Por consiguiente, sea cual fuere la posible multiplicidad de las lecturas que pueden hacerse de las Escrituras, éstas tienen su propia consistencia y se oponen a toda interpretación subjetiva y anárquica. Por tanto, no se las puede manipular a gusto de nuestras fantasías, de nuestras necesidades o de nuestras ideologías. Cuando deseamos «actualizarlas», convertirlas en una palabra viva, no podemos lograrlo más que haciendo que hablen por sí mismas a partir de nuestra situación y de las cuestiones que entonces se plantean. En este mutuo ir y venir, en Iglesia y bajo la guía del Espíritu, es como Dios nos habla hoy.

Así pues, en este horizonte de sentido está claro que la relación de la ética, entendida como reflexión y como práctica, con la Palabra de Dios no es inmediata[1].

1. R. SIMON, *Fonder la morale, o. c.*, 68-85. Véase también *Écriture et pratique chrétienne, o. c*, 95-113.

Tenemos que subrayar este punto debido a la tentación continuamente renovada de derivar de las Escrituras, y concretamente del decálogo, las reglas de nuestra conducta, como si fuera suficiente explicitar estos textos para conocer su contenido normativo, aplicable aquí y ahora. Si se procediera de este modo, se correría el riesgo de difuminar lo que nos separa de la Biblia y, al rechazar su alteridad, volverla insignificante. Repetir lo mismo que ella dice no es lo mismo que mantenernos fieles a ella.

La relación entre el obrar del cristiano con la Escritura no reside tanto en la imitación o en la simple trasposición de la misma como en una especie de traducción constante a nuestra situación presente de todo aquello que tuvo a los apóstoles por testigos. Realizado en Iglesia y bajo la guía del Espíritu, el trabajo de reinterpretación, necesario dentro de la variedad de las culturas y de las discontinuidades de la historia, contiene una gran diversidad en la formulación de las normas y en las acentuaciones axiológicas, incluso en referencia al mismo acontecimiento fundador y a la misma Palabra de los orígenes[2].

Diversidad, pero también autonomía. La responsabilidad teologal, comprendida como respuesta del hombre a una palabra creadora y a una Palabra de alianza que la precede, no anula ni mucho menos su responsabilidad ética, constitutiva de su subjetividad. Tal es la concepción perfectamente clásica y sostenida recientemente por J. Fuchs: «La moral cristiana –escribe– es fundamental y esencialmente humana en su determinación categorial y en su materialidad. Por consiguiente, es una moral de auténtica humanidad»[3].

En esta perspectiva se comprenderá fácilmente que Dios no es un rival incapaz de dejar sitio al proyecto creador del hombre, sino que es ese Don el que le constituye a éste responsable y el que le convoca, en la Pascua de su Hijo, a asumir continuamente una tarea de liberación. Es en el Antiguo Testamento donde encontramos la «figura» de esta realidad.

## 1. LA ÉTICA ENTRE LA ALIANZA Y LA CREACIÓN

Estos dos temas encierran una importancia capital en la estructuración de la fe y del obrar de los que apelan al Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, al Dios de Jesucristo. En ellos hunde sus raíces el orden teologal y el orden ético, el creer y el obrar[4].

### 1. «YO HARÉ DE TI UN GRAN PUEBLO» (Gn 12,2)

En esta elección de Abrahán y en todas las que vinieron después, lo que se vislumbra es la elección futura de Israel como pueblo de la alianza, la cual va

2. Es lo que ocurre, por ejemplo, en las diversas orientaciones confesionales (protestantismo, ortodoxia, catolicismo) en materia de ética de la sexualidad. Volveremos sobre ello en la conclusión.

3. J. FUCHS, *o. c.*, 88. El autor recoge aquí la distinción que hace K. Rahner entre la apertura transcendental de la persona humana al «Innombrable, el Inagotable, el Indecible», al que designamos con el nombre de Dios, y su dimensión categorial.

4. P. RICOEUR, *o. c.*, 69.

unida íntimamente a una ruptura liberadora. Lo mismo que Abrahán abandonó su país movido por una promesa, también Israel salió de Egipto para descubrir la llamada del más allá. En el desierto, el «pueblo nómada» aprendió que no estaba destinado a encontrarse consigo mismo, sino con Otro[5]. Simbólicamente, el espacio del desierto está marcado por lo infinito y hasta por lo indefinido del vacío, en donde Dios quiere de alguna manera anunciarse. Tal es el sentido de la entrega de las tablas de la ley en el Sinaí (Ex 20,1-17 y Dt 5,1-21).

El Decálogo, que es «la ley central de la alianza»[6], se abre con un recuerdo: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud» (Ex 20,2). Y el texto continúa: si has sido liberado, dice Dios a Israel, vive en consecuencia. Así pues, es en el acontecimiento de su liberación de la esclavitud donde la ética encuentra su fundamento en Israel. En los mandamientos es primordial que el «Yo» que interpela al «tú» sea Yavé. El prólogo y las palabras de la primera tabla encierran en este sentido la mayor importancia. Por el hecho de su elección por Dios y de sus relaciones con él, se les concede a unos «nómadas» ser constituidos en la particularidad de un pueblo históricamente definido y en la universalidad que reciben de un nombre, del que son testigos responsables.

Vuelve a aparecer esta misma dialéctica en el lugar central que ocupa en el Decálogo el precepto del sábado. Aquí se subraya la particularidad en el rito propio del pueblo judío, y la universalidad en la obligación que se impone a Israel de compartir el pan y el descanso con el esclavo y el extranjero[7]. Pero este precepto se refiere tanto a la salida de Egipto (Dt), como a la obra creadora de Yavé (Ex). Estas dos versiones, orientada la una hacia la libertad en su dimensión social y la otra hacia la fiesta en su sentido cultual, son indisociables. La celebración de la pascua no puede hacerse sin una acción de gracias que evoque no solamente el acontecimiento fundador de Israel, sino también su primer fundamento, que es la creación. La alianza y la creación coinciden así en el corazón del Decálogo, atestiguando el carácter teologal de la Ley y de la ética que en ella se inspira.

Después de la elección y del mandamiento viene un tercer tiempo: si escuchas la voz del Señor y pones en práctica sus mandamientos, serás bendecido; de lo contrario, la maldición caerá sobre ti (Dt 28, 1-2 y 15). La promesa de Yavé, en particular la de la Tierra, pierde entonces algo de su gratuidad y la respuesta de Israel pierde algo de su desinterés. Se entra en el ciclo de la retribución. Sin embargo, el vínculo que hay que establecer entre la promesa de Dios y la respuesta del creyente no pertenece al orden mercantil del «*do ut des*»[8], sino al orden de la fidelidad y de la confianza.

El don está presente en todos los momentos de la alianza, es contemporáneo al conjunto del movimiento, pero no tiene nada que ver con algo que pretenda pasivos a los hombres. Al contrario, aun cuando sea siempre Dios el que lleva la iniciativa, es siempre para ayudar a los hombres a hacerse autónomos y responsables, como hemos dicho[9]. La alianza se presenta así a la vez como un aconteci-

5. A. ABÉCASSIS, *o. c.*, t. I, 109-110.
6. P. BEAUCHAMP, *o. c.*, 1191.
7. *Ib.* 192.
8. O sea, «te doy para que me des».
9. CH. DUQUOC, *Alianza y revelación*, *o. c.*, 69-73

miento fundador y como una estructura duradera de las relaciones de Israel con el Único. Pero volvamos a la doble inclusión, evocada a propósito del sábado, de la alianza en la creación y de la creación en la alianza, y consideremos cómo ésta se prolonga en el Nuevo Testamento. En aquel que es la imagen del Dios invisible, el Primogénito de toda criatura, todo ha sido creado en el cielo y en la tierra; en él, que es también el principio, el Primogénito de entre los muertos, han sido reconciliados todos los seres (Col 1,15-20). En una palabra, en Jesucristo es donde se articulan la creación y la alianza.

## 2. Primogénito de toda criatura, primogénito de entre los muertos

Al afirmar la primacía de Cristo en el orden de la creación, Pablo dice claramente que el acto creador de Dios lleva consigo, desde el origen, una presencia de Cristo como parte integrante de la realización de la creación. En esta perspectiva teológica, recogida por Duns Escoto y otros muchos, ¿no cabe la posibilidad de pensar, a titulo de hipótesis, que puede no ser suficiente el esquema de la liberación del pecado original como motivo de la encarnación? El mismo impulso creador de los «orígenes» vuelve a encontrarse en el impulso creador de la Pascua. Dios, al crear, se alió de antemano, en Cristo y por Cristo, con la humanidad.

En el gesto de Cristo, el alfa se junta con la omega. El Padre, por su proximidad al Verbo hecho carne, hace suyo el anonadamiento del Crucificado en la muerte. Dios se sumerge entonces en las profundidades de la condición humana, para darle todo su peso y revelar, «como en un espejo», el esplendor velado del rostro que tomó «al nacer de una mujer», y para reconciliar a todos los seres «haciendo la paz por la sangre de su cruz». No hay nada que exprese mejor este aspecto de la revelación que las últimas palabras del Crucificado: «Padre, a tus manos confío mi espíritu» (Lc 23,46). En el límite extremo de su respuesta al Padre, Cristo no puede hacer otra cosa más que expresar su total obediencia.

La pasión-resurrección se inscribe así en la creación-alianza de los orígenes. Es su cumplimiento histórico y recapitula en sí todas las «pascuas» anteriores que, en la esperanza escatológica, abrieron hacia un porvenir la aventura común de Dios y de los hombres. Volvemos así al fundamento de una ética que no puede estar hecha más que de amor y de obediencia. La ley no pierde su fuerza en lo que prescribe, sino que ve cómo se borra la constricción que la caracterizaba, para dejar sitio al dinamismo del don y de la gracia.

La gratuidad de la que hablamos va acompañada del retiro de Dios, condición para el envío de su Espíritu, el don por excelencia que abre el camino de la comunicación y, por eso mismo, de la responsabilidad humana. Este don del Espíritu introduce al creyente en un movimiento en donde Dios lo respeta como a un interlocutor autónomo, al mismo tiempo que le asegura su amistad. Con este don «entramos en relación con el Padre como hijos y, en consecuencia, podemos actuar aquí y ahora filialmente [...], como lo fue humanamente Jesús, que no hizo de su situación divina un privilegio que le permitiera escapar de los límites de la condición humana»[10].

10. *Ib.*, 76-77.

De este modo, lo que desde una perspectiva teológica resulta importante en materia de ética no es ante todo el imperativo categórico, sino el don que se hace a los hombres de la Palabra y del Espíritu. La humildad de Dios es aquí esencial: es preciso que «se retire» en el orden de la creación, lo mismo que en el de la alianza, para que el hombre, su interlocutor, pueda responderle acogiendo «al otro hombre». Las apariciones de Cristo después de su resurrección son reveladoras en este sentido. En Emaús Jesús desaparece cuando es reconocido, como para decirle a Cleofás y a su compañero que en adelante no volverán a encontrarlo más que en el «rostro» de sus hermanos. Sin abandonar este horizonte teológico, hemos de adentrarnos más en el Nuevo Testamento, no tanto para analizar de manera exhaustiva los datos éticos que allí se nos proponen como para poner en perspectiva las maneras de proceder de Jesús de Nazaret y de Pablo de Tarso[11].

## II. DEL ANUNCIO DEL REINO AL EVANGELIO DE LA JUSTICIA

Son muchos los libros que tratan de la ética del Nuevo Testamento, pero con puntos de vista muy divergentes unos de otros. Unos prefieren una exposición crítica e histórica y presentan una serie de estudios muy especializados (R. Schnackenburg); otros destacan la unidad de la ética neotestamentaria y adoptan un plan temático (C. Spicq); otros, «para escapar de las trampas del desmenuzamiento cronológico y del reduccionismo temático», siguen una vía media, centrándose en un tema y señalando su devenir histórico (C. H. Dodd). Pero sigue en pie una especie de desconcierto, debido al uso que hace cada uno de la historia. En efecto, no basta con unir los elementos dispersos, sino que hay que hacerles dialogar entre sí y ser sensibles a lo que hace surgir su confrontación.

Para poner en práctica este objetivo en el terreno de la ética neotestamentaria, vamos a hacer que se encuentren Jesús y Pablo. Con frecuencia se les ha opuesto, haciendo del primero el «profeta» de una religión simple e ingenua y del segundo el «teólogo» de un pensamiento complejo y dogmático. Según algunos, el apóstol de los gentiles, al helenizar el mensaje del *rabbí* de Nazaret, lo habría «traicionado» y se habría convertido en el verdadero fundador del cristianismo. Semejantes juicios, poco fundados, han suscitado renovados estudios que han llevado a la convicción de que el evangelio paulino está ampliamente de acuerdo con la predicación del Nazareno y que sus diferencias se deben al hecho de que vivieron en tiempos y en lugares distintos[12].

### 1. El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios está cerca

La ética del Maestro de Nazaret no se presenta ni como un nuevo decálogo ni como un sistema construido en torno a un único tema. Si se trata de palabras aisladas –de proverbios, de parábolas o de controversias–, no puede deducirse de

11. En las páginas siguientes, seguiremos especialmente a J.-F. Collange, *o. c.*
12. A. Fridrichsen, *Jesus, St. John and St. Paul*, en *The Root of the Wine. Essays in Biblical Theology*, Dacre Press, Westminster 1953, 37-62.

ello que se trate solamente de unas improvisaciones ocasionales de Jesús al compás de las circunstancias. Las intervenciones de Jesús se presentan como elementos variados de un «mensaje» que las engloba, las precede y las dirige: «El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,15). Y esto da a su ética una tónica realmente constante, bajo una gran diversidad de motivos particulares.

Hay tres temas –a menudo enlazados entre sí– que reaparecen bajo múltiples formas. El primero se apoya en la autoridad misma del Maestro: «Seguidme» (Mc 1,17); el segundo deriva su fuerza de una llamada escatológica: «Cuando venga el Hijo del hombre en su gloria» (Mt 25,31); el tercero finalmente es de orden propiamente teológico y apela al mismo Dios: «Más bien, dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la ponen en práctica» (Lc 11,28). «Auto-nómica», escatológica y teológica: tales son las características esenciales de la ética de Jesús. Las tres encuentran su plena dimensión en las antítesis del *sermón de la montaña* (Mt 5,21-48).

El anuncio del reino que hace el Nazareno es liberador, rompe las cadenas de la opresión y abre la humanidad a la soberanía plena de su Dios: «Id a contar a Juan lo que estáis viendo y oyendo [...]. A los pobres se les anuncia la buena noticia, ¡y dichoso el que no encuentre en mí motivo de tropiezo!» (Mt 11,4). La ética de Jesús se descubre entonces tanto en sus actos como en sus palabras y en las exigencias que éstas puedan proponer; se afirma como «evangelio» más que como «ley»; no exige más de lo que ella da; revela la voluntad de un Dios que pide lo que crea: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36).

Pero las «fuerzas éticas», liberadas por el gesto del Nazareno, no se disipan, sino que se encarnan en la existencia cotidiana. El profeta se convierte entonces en maestro: «*Rabbi*, ¿cuándo has llegado aquí?» (Jn 6,25). Es él el que arrastra en su «seguimiento», el que se rodea de discípulos y trata con ellos de las cuestiones que plantea la ley: «Os voy a hacer una pregunta: ¿Qué está permtido en sábado, hacer el bien o el mal? ¿salvar una vida o destruirla?» (Lc 6,9). Entonces, poniéndose en camino por la acción del Maestro, llevados y afianzados por ella, los compañeros se revelarán a su vez como hombres y mujeres del Evangelio. De Jesús pasamos entonces a Pablo[13].

## 2. «SI VIVIMOS GRACIAS AL ESPÍRITU, PROCEDAMOS TAMBIÉN SEGÚN EL ESPÍRITU» (Gál 5,25)

Según R. Bultmann, la ética del apóstol es «un imperativo que se apoya en un indicativo»[14]. Pero, indiquémoslo cuanto antes, el primer modo no es simplemente el resultado del segundo, sino que está totalmente integrado a él, de forma que la vida nueva del cristiano no es solamente una posibilidad, sino ante todo una realidad de la que es constitutiva la obediencia. De hecho, en Pablo de Tarso son

13. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento, o. c.*, I, 222-265

14. R. BULTMANN, *Das Problem der Ethik bei Paulus*: ZNW 23 (1924) 123-140, citado por J.-F. COLLANGE, *o. c.*, 25.

variadas y numerosas las formas a través de las cuales se expresa el indicativo de la justicia de Dios. Por eso no es extraño constatar que, según el acento que se ponga en ciertas expresiones de este indicativo, se tiene una representación correspondiente del imperativo paulino.

El imperativo será unas veces cristológico: «¡Estad siempre alegres en el Señor!» (Flp 4,4); «Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Otras veces será escatológico: «Sabéis muy bien que el día del Señor vendrá como un ladrón en plena noche» (1 Tes 5,2). Arraigado así en Cristo, tenso hacia la manifestación final y la renovación de todas las cosas, el cristiano vive bajo el impulso del Espíritu: «Lo viejo ha pasado y ha aparecido algo nuevo» (2 Cor 5,17). Otras veces, el imperativo subrayará más aún esta novedad: «No prestéis vuestros miembros como armas perversas al servicio del pecado. Ofreceos más bien a Dios como lo que sois: muertos que habéis vuelto a la vida, y haced de vuestros miembros instrumentos de salvación al servicio de Dios» (Rom 6,13). Así pues, la vida cristiana tiene que inscribirse en el despliegue de la justicia de Dios.

De esta forma, en Pablo, el imperativo, que se desarrolla a partir del indicativo original, no se encierra en ningún sistema. Es conocido el combate que emprendió por el Espíritu que vivifica y contra la letra que mata (2 Cor 3,6), su lucha por la libertad que se cumple en el amor a los hermanos vivido día tras día: «Si no tengo amor, nada soy» (1 Cor 13,2). Pero en los escritos del apóstol, cuando en su pluma se une la tríada teologal es cuando se señalan los mayores momentos éticos: «Damos gracias a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, y rogamos sin cesar por vosotros, al tener noticia de vuestra fe en Cristo Jesús y de vuestro amor para con todos los creyentes. Os mueve a ello la espreanza del premio que Dios os ha reservado en los cielos» (Col 1,4-5).

Todo ocurre, para Pablo, como si la ética fuese el esfuerzo, continuamente repetido, de actualizar el acontecimiento crístico. Se plantea entonces la cuestión de las formas en las que se expresa esta ética. Una lectura atenta muestra numerosas analogías entre las exhortaciones paulinas y la moral helenista, concretamente en el caso de las listas de vicios y virtudes[15] y en las tablillas domésticas[16]. Después de que algunos autores subrayaran estas analogías, otros insistieron más bien en el carácter judaico de la ética paulina[17]. A continuación, se subrayó la distinción entre el *kerygma* y la *didachè* en el cristianismo primitivo[18]. Sea lo que fuere de estos estudios y del interés de los mismos, se puede afirmar con F. J. Collange que las «formas literarias» de la ética paulina (catálogos, tablillas, etc.) adquieren una nueva y más rica fisonomía gracias a otras «formas» más bien teológicas:

15. Cf. Rom 1,28-32; 1 Cor 6,9-10; Gál 5,19-23; etc.

16. Cf. Tit 2,11-10; Ef 5,21-6,9; *Didaché* 4,9-11: *PApost* 82; *Epístola de Bernabé* 19,5-7: *PApost*, 807; Clemente, *Corintios* 21,6-9: *PApost*, 199. Cf. M.-L. Lameau, *o. c.*, 125-205.

17. Si M. S. Enslin, en *The Ethics of Paul*, Dacre Press, Westminster 1930, insiste en el carácter helinista de la ética paulina, E. P. Sanders, en *Paul and Palestinian Judaïsm. A comparison of Patterns of Religion*, S. C. M. Press London 1977, subraya más bien sus contactos con la literatura rabínica. Volveremos sobre estas distinciones al final del capítulo.

18. Ch. Dodd, en su *Moral de l'Évangile*, *o. c.*, muestra que la *didaché* (ética) está relacionada con el *kèrygma*, que le imprime progresivamente una orientación particular.

la autoridad del apóstol al que hay que «imitar», la comunidad que suscita el evangelio, la ley divina que apela a la responsabilidad: todas ellas se arraigan en la manifestación de la justicia de Dios en Cristo o en el Espíritu[19].

Al final de este rápido recorrido, aparece con claridad que las epístolas y los evangelios tienen que ver con universos sociales, culturales y lingüísticos muy diferentes. Pero estas diferencias sirven para subrayar mejor las analogías que caracterizan a las éticas del Nazareno y del apóstol de Tarso. El uno y el otro exaltan la libertad y la atención a lo concreto, arraigándolas en sus mensajes respectivos: la proximidad del Reino y el evangelio de la Justicia. Así, la ética paulina se presenta como «una versión libre y como una traducción fiel» de la de Jesús: «traducción no solamente lingüística, sino además étnica y social cuando el mensaje del Nazareno deje las orillas de la sociedad palestina y quede en manos de los discípulos helenistas»[20]. La aparición de la ética paulina no sería entonces un hecho aislado, sino que se inscribiría más bien en un vasto movimiento que, primero desde Jerusalén y luego desde Antioquía, tendería a hacer del mensaje del Nazareno una cuestión para todos los hombres. Es lo que verificaremos luego en los siglos siguientes.

## III. LA ÉTICA ENTRE LOS «DOGMAS DE LA PIEDAD Y LAS BUENAS ACCIONES»

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. OSBORN, *La Morale dans la pensée chrétienne primitive*, Beauchesne, Paris 1984.– J. DANIÉLOU - R. DU CHARLAT, *La Catéchèse aux premiers siècles*, Fayard-Mame, Paris 1968.– CH. PIETRI, *La religion savante et la foi du peuple chrétien. Les premiers siècles de l'Église*: Les Quatre Fleuves 11 (1980) 9-30.– J. LIEBAERT, *Les enseignements moraux des Pères apóstoliques*, Duculot, Gembloux 1969.– R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du IIe siècle* (cap. IV: *À propos de la morale des apologistes*), Ed. de l'Université, Bruxelles 1973.– H. I. MARROU, *Morale et spiritualité chrétienne dans le* Pédagogue *de Clément d'Alexandrie*: Studia Patristica II,64 (1957) 538-546.– O. PRUNET, *La Morale de Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque:* RevSR 21 (1931) 541-569.– A. PAULIN, *Saint Cyrille de Jérusalem, catéchète*, Cerf, Paris 1959.– M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris 1957.

No pretendemos hacer aquí un estudio exhaustivo de la ética de los Padres. Nos gustaría simplemente revisar los orígenes de la Iglesia en su conjunto, desde el ángulo de una sociología de los enunciados en este terreno de la ética. Esto nos llevará a situar los escritos patrísticos en su contexto catecumenal, para tratarlos luego desde el punto de vista de la catequesis.

### 1. CUANDO LA IGLESIA ERA CATECUMENAL

El primer testimonio seguro que tenemos de una formación preparatoria para el bautismo es el de Justino, poco después del año 150:

19. J.-F. COLLANGE, *o. c.*, 187s.
20. *Ib*, 32.

«Cuantos se convencen y tienen fe de que son verdaderas estas cosas que enseñamos y decimos y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados, anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos»[21].

Unos cincuenta años más tarde se ha difundido por todas partes el catecumenado y existe de manera regular, como demuestran la *Tradición apostólica* de Hipólito, probablemente para Roma, las obras de Clemente y de Orígenes para Alejandría, los escritos de Tertuliano y de Cipriano para Cartago y la *Didascalía* para Antioquía. Desde el siglo IV con seguridad, y quizás ya antes desde finales del siglo III, están bien definidas las etapas catecumenales[22]. Entre quella en la que uno viene a informarse (los incipientes o *rudes*)[23] y aquella otra en la que el neófito entra en la vida cristiana ordinaria[24], hay tres momentos que jalonan el camino del bautismo: la preparación remota para los oyentes (*audientes* o *catechoumenoi*), la preparación inmediata[25] para los elegidos (*competentes* o *photizomenoi*) y la formación más intensa para los neófitos (*recenter illuminati*)[26].

En esta gran estructura que sigue estando en vigor hasta el siglo VII en Occidente, se propone una catequesis cuya principal característica consiste en que es una pastoral completa: dogmática, moral y sacramental. En los textos más antiguos (siglo II), la catequesis dogmática se encuentra reducida muchas veces a los símbolos; por el contrario, la catequesis moral tiende a ocupar todo el sitio. Entonces, a los que piden y reciben el bautismo se les dirige una llamada al discernimiento. Al revés, en los *corpus* más recientes (siglos IV-V), ésta ya no existe por sí misma, sino que se encuentra implicada en la catequesis dogmática, de la que se convierte en una prolongación práctica. Aquí se invita a los catecúmenos y a los cristianos a la fidelidad en las obras. Entre estos dos momentos (siglo III) existe una diferencia: la «conversión» se expresa según unos rasgos originales en función de las situaciones concretas en que se vive. Repasemos cada uno de estos momentos.

21. JUSTINO, *I Apologia* 61, 2-3: *PApol* 250.

22. La catequesis y el catecumenado en la Iglesia antigua se tratan bajo el aspecto de su relación con el bautismo en el t. III, 48-55.

23. AGUSTÍN, *Catequesis de principiantes*: *OSA* XXXIX.

24. JUAN CRISÓSTOMO, *Octo catecheses baptismales*: ed. A. WENEGER, *SC* 50, 1957; *Tres catecheses baptismales*, ed. A. PIÉDAGNEL y L. DOUTRELEAU, *SC* 366, 1990: traducidas con distinta enumeración por A. VELASCO, *Las catequesis bautismales*, Ciudad Nueva, Madrid 1988.

25. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, ed. C. ELORRIAGA, DDB, Bilbao 1991; TEODORO MOPSUESTENO, *Homiliae catecheticae*, ed. R. TONNEAU y J. DEVREESSE, Città del Vaticano 1949; AGUSTÍN, *Sermones sobre el símbolo a los catecúmenos*: *OSA* XXXIV, 145-186; *Sermones a los candidatos (competentes)*: *OSA* XXIV, 186-198.

26. A partir del siglo IV, el desarrollo de la disciplina del arcano llevó a reservar a los neófitos la instrucción sobre el bautismo, la confirmación y la eucaristía. Véase Cirilo de Jerusalén, *o. c.*, o también AMBROSIO DE MILÁN, *De sacramentis, De mysteriis, Explanatio Symboli*: ed. B. BOTTE, *SC* 25 bis.

## 2. «La fe y las obras» a lo largo de los siglos

En el siglo II, la originalidad del cristianismo no radica en el contenido de la ética, sino en la manera con que se la practica. Ésta tiene a la persona de Jesucristo como motivo y como fin. Se encuentra informada y especificada desde dentro, como demuestra la *Carta a Diogneto*:

> «Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla ni por sus costumbres [...]. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes»[27].

### *En los modelos del judaísmo*

La catequesis moral arcaica busca sus modelos y sus categorías en el judaísmo, siendo muy circunscrita la influencia que recibe del helenismo[28]. Sin deducir de la doctrina del Nuevo Testamento, y particularmente de Pablo, todo lo que sería posible sacar de allí, los autores se atienen a unos cuantos esquemas fundamentales insistiendo en la dimensión comunitaria, en la trilogía ayuno-oración-limosna, y finalmente y sobre todo en los dos caminos: «Dos caminos hay de doctrina y de potestad, el camino de la luz y el camino de las tinieblas»[29]. En este texto de la *Carta a Bernabé* se trata de la opción fundamental de la fe, pero ésta está poco desarrollada. Más claramente se expresa la *Didaché*:

> «Dos caminos hay, uno de la vida y otro de la muerte; pero grande es la diferencia que hay entre estos caminos.
>
> Ahora bien, el camino de la vida es éste: En primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado; en segundo lugar, a tu prójimo como a ti mismo. Y todo aquello que no quieres que se haga contigo, no lo hagas tú tampoco a otro.
>
> Mas la doctrina de estas palabras es como sigue:
>
> Bendecid a los que os maldicen [...]. Amad a los que os aborrecen y no tendréis enemigo. Apártate de los deseos carnales y corporales [...]. No seas codicioso, pues la codicia conduce a la fornicación. Ni deshonesto en tus palabras, ni altanero en tus ojos, pues de todas estas cosas se engendran adulterios. [...]. No seas adivino, pues la adivinación conduce a la idolatría. Ni encantador, ni astrólogo, ni purificador, ni quieras ver ni oír esas cosas; pues de todas estas cosas se engendra idolatría [...]. Sé, en cambio, manso [...]
>
> Mas el camino de la muerte es éste: Ante todo, es camino malo y lleno de maldición: muertes. adulterios, codicias, fornicaciones, robos, idolatrías, magias, hechicerías [...]»[30].

La tradición de los dos caminos es muy antigua; encontramos numerosas huellas de la misma en la tradición judía[31]. El Nuevo Testamento no ignora tampoco

27. *A Diogneto* 5,1-10: *PApost* 850.
28. Se alude a ello a propósito de las tablillas domésticas.
29. *Epistola de Bernabé* 18: *PApost* 805.
30. *Doctrina de los doce apóstoles (Didaché)* 1-5: *PApost* 77-83.
31. CF. DT 30,15-20; JR 21,8; 1 Re 8,36; Mal 2,8; Sab 5,6-7. Pero también 1 Jn 3,7-14; 2 Pe 2,15-21; 2 Tim 2,16-18; Ef 4-5; Rom 13,12 y 14. Y también en el *Pastor* de Hermas, *Mandamientos* VI,1-5: *PApost* 983-986. Y en Qumrán, en la *Regla de la comunidad* 3,13-4 y 26: *Textos de Qumrán*, ed. F. García Martínez, Trotta, Madrid 1992, 52.

este tema que Mateo inscribe en el *Sermón de la montaña* (Mt,13-14) para exponer el comportamiento práctico del que quiera seguir a Cristo. Se trata, por consiguiente, de algo mucho más trascendente que de un tratado sobre los vicios (la muerte) y las virtudes (la vida). Por otra parte, dentro de este marco, hay otros desarrollos que confirman el tema de los dos caminos: sobre la caridad, bajo la forma de la «regla de oro» y del doble mandamiento; sobre el decálogo y las bienaventuranzas; sobre las relaciones sociales y sobre los preceptos particulares.

*La influencia del helenismo*

En el siglo III se trasforma el horizonte: el cristianismo alcanza a las clases superiores de la sociedad. De judeo-cristiano pasa a ser helenista. Clemente de Alejandría tiene en esta evolución un papel especial. Su objetivo es doble: juzgar las costumbres a la luz del evangelio y conjugar el evangelio con la cultura griega. En la obra del alejandrino se vislumbra por primera vez a un cristiano helenizado: a él es a quien dirige Clemente el *Pedagogo*. En el primer libro de esta obra, Clemente sitúa su propósito:

> «Así como para las enfermedades del cuerpo se necesita de un médico, así también las enfermedades del alma precisan de un Pedagogo que cure las pasiones. Iremos después al maestro; él guiará el alma pura para acoger la gnosis y así sea capaz de recibir la revelación del *logos* [...]. Nuestro pedagogo es el santo Dios, Jesús, el *logos* educador de toda la humanidad; Dios mismo, que ama a los hombres, es nuestro pedagogo»[32].

De esta manera se establece un paralelismo entre la educación helenista y la educación ejercida por el Verbo. Pero Clemente insiste. Esta educación se sitúa entre la conversión y la contemplación, y el esfuerzo de purificación moral que suscita es como una etapa obligatoria hacia las cumbres del conocimiento. Vemos entonces la amplitud de la ética propuesta por el Alejandrino, en donde no se trata tanto de orientar las costumbres cotidianas según las normas del evangelio como de restablecer a los hombres en su semejanza con Dios:

> «Debemos corresponder con amor a quien, por amor, nos guía hacia una vida mejor y vivir de acuerdo con lo que su voluntad dispone [...]. De este modo, imitándole, haremos las obras del pedagogo y lo que está significado por la expresión: "a imagen y semejanza"»[33].

Este principio es el que unifica y sostiene toda la moral práctica que se desarrolla en los libros II y III del *Pedagogo*. Clemente lo resume en estas palabras: «Nuestra conducta debe estar siempre presidida por el pensamiento de que el Señor está presente para regular nuestra conducta»[34]. Según H. I. Marrou, en este tratado están totalmente entrecruzados el estoicismo y el evangelio, tal como corresponde a la lógica literaria del Alejandrino[35]. El ideal que se propone es la ar-

32. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo* 1,3,3 y 1,55,2: M. MERINO - E. REDONDO, 77 y 189.
33. *Ib.* 1,9,1: M. MERINO - E. REDONDO, 93.
34. *Ib.* 2,33,5: M. MERINO - E. REDONDO, 345.
35. H. I. MARROU, en la *Introduction* a *SC* 70, 62-90.

monía, el equilibrio y la medida en todas las cosas, pero siempre referido todo ello a Cristo. ¿Acaso la imitación del Señor no es el único camino posible para restaurar la semejanza con Dios que se ha borrado en el hombre? Finalmente, la principal lección que sacamos de la lectura de Clemente de Alejandría es que en cada época, como en la de Pablo, conviene reanudar con nuevos esfuerzos el trabajo de la inculturación.

*La unidad del misterio y de la enseñanza moral*

Los siglos IV y V no aportan elementos de especial novedad. Pero se muestran interesados en manifestar muy expresamente el desarrollo de la tradición en la trasmisión de la fe. En adelante, la catequesis moral no queda aislada de sus raíces doctrinales —lo cual sería traicionar a la práctica antigua— ni se ve totalmente absorbida por la catequesis doctrinal —lo cual iría en contra del estilo del siglo III—; al contrario, se establece fuertemente la unidad de las dos dimensiones y se mantiene entonces que existe una connaturalidad estrecha y profunda entre la enseñanza moral y el misterio de la salvación del que se deriva.

Cirilo de Jerusalén nos ofrece un buen ejemplo de esta unidad de la catequesis. Para él, hacerse creyente implica vivir en conformidad con la fe que se profesa y, al revés, la garantía de la perseverancia en la fe es la fidelidad en las obras:

> «Pues la piedad consta de dos cosas, los sagrados dogmas y las buenas obras: ni es agradable a Dios la doctrina sin buenas acciones, ni Dios acepta las obras separadas de las creencias religiosas. ¿Qué utilidad tiene el recto sentir acerca de Dios si se fornica deshonestamente? Y, a la inversa, ¿de qué sirve obrar con pudor –lo que en sí es correcto– si luego se blasfema impíamente?»[36].

Este texto dice explícitamente que las obras de un cristiano son la expresión de su relación con Dios, y que la única y verdadera fuente de la vida moral es el conocimiento que mueve a una «imitación» o, mejor dicho, a una entrada en la manera divina de actuar. Así, según Cirilo, si las riquezas pertenecen a Dios, son buenas, pero, por esa misma razón, no pueden ser poseídas:

> «Lo único que debes hacer es usar bien de ello (i. e., de las riquezas). No debes criticar más el dinero. Pero cuando tú utilizas mal algo que es bueno sin querer culpar a tu propia administración, diriges tu queja impíamente contra el creador. "Tuve hambre y me diste de comer"(Mt 25,35): no hay duda de que fueron vuestras propias riquezas. "Estuve desnudo y mi cubristeis" (Mt 25,36): en ello intervino vuestro dinero. ¿Quieres saber que las riquezas pueden ser la puerta del reino de los cielos?: "Vende lo que tienes, dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo"» (Mt 19,21)[37].

Esta enseñanza interviene en la catequesis sobre la omnipotencia de Dios. Para mostrar bien que la norma de la moral es el ser mismo de Dios y no el pecado del hombre, Cirilo afirma que «no hay nada del diablo». Compromete así a sus oyentes a un optimismo más teologal que la desconfianza que había contaminado el comportamiento de los cristianos. Les recuerda además que, puesto que Dios creó tanto el cuerpo como el alma, no conviene decir que «el cuerpo no tiene que

36. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis* IV,2 : ed. C. ELORRIAGA, DDB, Bilbao 1991, 98.
37. *Ib.* VIII, 6: Elorriaga, 176.

ver nada con Dios», ni tampoco que «el cuerpo es causa del pecado»[38]. La catequesis de la encarnación conduce a estas mismas conclusiones: «¡Que se callen entonces todos los herejes que condenan los cuerpos, o mejor dicho a Aquel que los modeló!»[39]. Así pues, es la relación con Dios lo que constituye la medida de la «moralidad» de los actos y por eso la catequesis moral está tan estrechamente unida a la catequesis doctrinal.

Del siglo II al V, los cristianos tuvieron que «inventar» su ética en el encuentro continuamente renovado del dato de la fe con la realidad concreta. Es lo que recomienda Gregorio de Nisa: aunque se siga la enseñanza de la fe que es una, conviene «recurrir según los casos a argumentos diferentes» y ajustar de manera distinta la catequesis a las opiniones preconcebidas del griego o del judío, inspirándose en las «respectivas creencias religiosas»[40].

## IV. EL PAISAJE ÉTICO DE LOS PRIMEROS PADRES

Para el cristianismo de los orígenes, el primer desafío consistió en situarse en la diferencia, pero también en la continuidad, respecto al judaísmo del que había nacido; luego, y casi al mismo tiempo, tuvo que enfrentarse con la cultura helenista. Ya hemos podido advertirlo a lo largo de estas páginas, pero hemos de recoger ahora estas ideas dispersas, no para hacer una síntesis definitiva de las mismas, sino para preparar para la lectura de los siguientes capítulos.

*La cultura del helenismo ambiental*

Se trata en primer lugar de la cultura religiosa popular, preocupada por los dioses y los demonios, por las prácticas cultuales destinadas a aplacar a las divinidades y a granjearse su favor con vistas a una felicidad inmediata. Se da además, en una cultura sabia, la búsqueda de una felicidad menos evidente y menos concreta, cuyos caminos varían. En tiempos de Marco Aurelio, a mediados del siglo II, si nos atenemos a la filosofía, existen cuatro escuelas: el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo y el estoicismo. Pero lo que se respira más corrientemente es algo difuso que proviene de un fondo común (*koiné*) filosófico de influjo especialmente platónico y estoico, y sin duda más estoico todavía que platónico[41].

En su intento de caracterizar la influencia del estoicismo sobre los autores cristianos, P. Agaësse[42] observa que éstos conocían bien el antiguo estoicismo del período creador del siglo III a. C. Habían estudiado a Zenón y a Crisipo y se refieren a ellos para marcar sus diferencias o su aceptación de los mismos. Se

38. *Ib.* IV,22-22: Elorriaga, 112.
39. *Ib* XII,26: Elorriaga 268.
40. Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, prólogo: ed. Ciudad Nueva, Madrid 1990, 40.
41. M. Spanneut, *o. c.*, sobre todo la 2ª parte dedicada al hombre y a sus actividades. Cf. también *Les stoïciens*, textos traducidos por E. Brehier, La Pléiade, Gallimard, Paris 1962, sobre todo la *Introduction à l'étude du stoïcisme*, p. LVII-LXV.
42. P. Agaësse fue profesor en las facultades del Centro Sèvres de París. El texto que seguimos es una nota a roneo de 1977: *Patristique et stoïcisme*.

muestran menos prudentes con el estoicismo contemporáneo, de una contextura más moral que religiosa, el de Séneca, Epicteto o Musonio Rufo. El espíritu de estos estoicos impregna la cultura ambiental y es a través de ella, más que por una influencia directa, como los Padres los conocen.

Antes de detenernos más ampliamente en lo que entonces se decía de la ley natural, consideremos el amplio terreno de la moral griega desde una perspectiva general. Para el conjunto de los autores, el vivir bien tiene que ver con la virtud (justicia, prudencia, fortaleza y templanza), con la excelencia y con el buen funcionamiento del hombre en cuanto tal. En otras palabras, el hombre tiene que portarse según la parte racional de su alma y no según la irracional; tiene que seguir la naturaleza o el orden fundamental del mundo y tender al fin último de todas las cosas. Además, como individuo, es autónomo y sólo una vida moralmente buena puede garantizarle esta libertad y esta independencia. Las cosas exteriores no pueden hacerlo bueno o malo, ni tampoco su riqueza o su posición social, ni el matrimonio o la vida familiar. Sin embargo, la educación es de una gran importancia.

Centrando más nuestra visión, percibimos que la moral griega se concibe dentro de dos grandes esquemas. Mantiene que el bien forma parte del orden racional, que es o inmanente o trascendente al mundo: todo el obrar humano se sitúa en relación con el orden que estructura el universo moral. Pero piensa además que este orden no existe más que con vistas a un fin principal o bien supremo. Según las tres principales escuelas filosóficas, se puede decir que para Platón el orden y el fin tienen igual valor, para Aristóteles el fin prevalece sobre el orden y para los estoicos el orden prevalece sobre el fin. Volveremos a encontrar estas distinciones cuando hablemos de Agustín. Pero veamos la manera como los estoicos abordan la cuestión de la ley natural[43].

Los estoicos no tematizaron la ley natural; no le dieron ni una definición ni un contenido. Pero asentando por un lado la identidad de la naturaleza (*physis*) con la razón (*logos*), y por otro el carácter universal (e interior) de la ley moral en oposición a la ley de la Ciudad, hicieron posible su elaboración.

¡Seguir a la naturaleza!... Con este lema los estoicos abren el camino a una moral de las más ascéticas. La explicación de esta paradoja se encuentra en el doble sentido que dan a la «naturaleza» en cuanto que es una totalidad orgánica. Ésta puede considerarse como «producida», tratándose entonces del conjunto de los seres y de los acontecimientos; pero puede considerarse también como «productora», y en ese caso se dice de ella que es *Principio* o *Logos* o también *Pneuma*. Pero este Principio permanece en sí mismo, a pesar de su perfecta inmanencia en todo lo que produce. «Inteligencia ordenadora al mismo tiempo que energía productora, es a la vez Razón universal y Ser cognoscente, necesidad y libertad, ley del mundo y providencia». En este universo, el hombre está al lado de lo que se produce y de lo que es productor:

> «Dios nos ha concedido el don de la facultad de conocer [...]. Ha introducido en el mundo al hombre, espectador de Dios y de sus obras; no solamente su espectador, sino su exegeta [...]. El hombre conoce con las bestias, pero llega hasta el

43. Seguimos aquí a P. Agaësse.

punto en que se acaba en nosotros la naturaleza; tiene su finalidad en la contemplación y en la conducta conforme con la naturaleza»[44].

Vemos entonces dónde se sitúa la ley natural, al menos desde el punto de vista del hombre: no es ni en la constatación de una naturaleza empírica ni en un código moral o abstracto. «Está en la relación entre el mundo que tiene el hombre ante sus ojos y el juicio que pronuncia sobre él refiriéndolo a la ley que lo hace ser. Se trata de pensar y de querer el mundo tal como el *logos* lo produce». De aquí resulta que esta ley no es totalmente objetivable y que, aunque sea interior a todo hombre, solamente es alcanzada con claridad por el sabio que domina sus pasiones y se asemeja al *Logos*. Esta identificación de Dios con la naturaleza se percibe con claridad en Epicteto, pero se encuentra ya en el origen del estoicismo, por ejemplo en el *Himno a Zeus:*

«¡O tú, el más glorioso de los inmortales, que tienes múltiples nombres!
Omnipotente por siempre.
Principio y señor de la naturaleza, que lo gobierna todo conforme a la ley.
Te saludo, ya que todos los mortales tienen el derecho de dirigirse a ti.
Como todos han nacido de ti, todos participan de esta imagen de las cosas que es el sonido [...]. Pero tú, Zeus, del que proceden todos los bienes, dios de las negras nubes y del rayo deslumbrador.
Salva a los hombres de la perversa ignorancia.
Disípala, oh padre, lejos de nuestra alma; déjanos participar de esta sabiduría en la que te basas para gobernarlo todo con justicia.
Para que, honrados por ti, podamos nosotros honrarte,
cantando continuamente tus obras, como corresponde
a los mortales;
porque no hay para los hombres o los dioses
más alto privilegio que cantarte para siempre, ley universal[45].

Como acabamos de decir, la ley natural es universal. Física y moral a la vez, da y juzga toda ley positiva. El contexto histórico es aquí muy elocuente: la ciudad griega cede entonces su lugar al imperio de Alejandro y el hombre se hace ciudadano del mundo. Pero para alcanzar la verdadera universalidad no basta con suprimir las fronteras, sino que hay que poner su fundamento en la razón. Y esto es precisamente lo que hicieron los estoicos, no solamente mostrando que todos los hombres son iguales porque todos participan de la razón, sino también «uniendo a la raza humana con la raza divina bajo una sola ley para formar la familia de los seres racionales»[46]. Las relaciones entre los hombres se basan en su parentesco con el *Logos*. Así pues, mucho antes de Pablo, los estoicos afirmaban que no hay ni griego ni bárbaro, ni esclavo ni hombre libre, ni sabio ni ignorante.

En esta noción de ley natural, los Padres encuentran un doble punto de apoyo para su moral. Contra los gnósticos, rechazan la oposición entre un principio ma-

44. EPICTETO, *Colloquia* I,VI,119-22, en *Les stoïciens, o. c.*, 822.

45. CLEANTES, *Hymnus Jovi*, en *Les stoïciens, o. c.*, 7-8. Cleantes es compatriota y contemporáneo de Aratos, el poeta citado por Pablo en su discurso a los Atenienses: «Porque somos de su raza» (Hch 17,28).

46. DIÓN CRISÓSTOMO, *Orationes* XXXVI,29: ed. J. W. COHOON y H. LAMAR CROSBY, Harvard University Press, Cambridge (USA) 1984, t. IV, 68.

lo productor de la naturaleza y un principio bueno legislador de la vida moral. Afirman que Dios es creador y legislador y que existe una armonía entre la naturaleza y la moral. Quizás contra los judíos, que apelan a la ley, afirman que toda ley promulgada, aunque sea Dios su promulgador, nunca es arbitraria, sino que debe encontrar su fundamento en la naturaleza y en la razón, y remite por consiguiente a una ley presente en todo ser humano. Pero entre los estoicos y los autores cristianos se da una diferencia capital. Para los segundos, Dios no es la ley, ni la naturaleza, sino el autor mismo de la ley y de la naturaleza.

A lo largo del período patrístico se vivió de varias maneras la confrontación del cristianismo con la cultura ambiental: se dio a veces un rechazo total e ilusorio, otras veces una aceptación sin matices, y otras finalmente un discernimiento. Tan sólo esta tercera actitud conduce a un auténtico diálogo en el que cada uno puede instruirse y construirse. Si duró la discusión con la cultura griega, pronto se zanjaron los problemas con el judaísmo.

## 2. El judaísmo y sus diversos caminos

Desde antes de la división entre el judaísmo y el cristianismo, aquel se manifestaba con muy diversas expresiones tanto en su propio interior como en su encuentro con las diversas culturas. No se puede tratar de la misma manera al judaísmo de Palestina antes y después de la caída de Jerusalén, al del Medio Oriente, al de Antioquía, al de Alejandría y al de Roma. Durante las primeras generaciones, como hemos visto, las posiciones cristianas fueron también diversas en lo que se refiere a la actitud ante la Ley. Por otra parte, basándose en las mismas Escrituras que los judíos y viviendo en el mismo ambiente helenista, los cristianos se sintieron con frecuencia cerca de ellos en sus reacciones. Por ejemplo, ¿hay mucha diferencia entre el método exegético de Filón y el de tal o cual Padre de la Iglesia? Pero antes de llegar al Alejandrino, hagamos algunas observaciones generales que repetirán de otra manera lo mismo que acabamos de decir.

Según el judaísmo, Dios había dado a conocer a Israel su voluntad y le había exigido que practicase la justicia, que fuera misericordioso y que marchase humildemente por sus caminos. Todo se resume en estas palabras: Dios se ha aliado con vosotros, vivid en consecuencia, sed santos. Por mucho tiempo, en la historia de los hebreos, Dios había actuado por la mediación de un rey marcado por la unción y encargado de hacer justicia, de conducir al pueblo al combate y de invitarlo a celebrar el culto divino. Por analogía, Dios fue considerado como su rey por el pueblo israelita, que estaba adherido a él con vínculos de fidelidad personal. Simeón el Justo[47] resume perfectamente estas ideas diciendo que el mundo de la alianza descansa en tres fundamentos: primero la ley, que encarna una exigencia incondicional de fidelidad a Dios y de respeto a los hombres; luego el culto en el templo, que rige toda la vida del pueblo judío; finalmente, los actos de bondad

47. Sumo sacerdote en la época de Alejandro Magno; se le menciona en la literatura rabínica, en el «capítulo de los Padres» (*Pirqé Avot* 1,2). Cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, Paris 1993, 117-118; *Encyclopaedia judaica*, vol. 14, Keter Publishing House Ltd., Jerusalem 1973, 1566-1567.

y de misericordia, que hacen que un judío hable siempre de otro judío como de un hermano.

La conciencia de ser el pueblo de la alianza se mantuvo en Israel en tiempos del helenismo, cuya influencia se vio contenida por la sublevación de los Macabeos y por la afirmación de un judaísmo independiente. Mientras que los fariseos estudiaban los más pequeños detalles de la ley para conocer todas sus exigencias, las sectas –entre ellas la de Qumrân–, animadas de un fuerte celo escatológico, se preparaban para «el día de fuego», abandonando las prácticas exteriores en provecho de una vida de piedad intensa y de una profunda humildad.

Pero el mejor representante del judaísmo helenista fue sin duda Filón de Alejandría. Era un neo-platónico ecléctico. Al ideal platónico de la semejanza con Dios asoció la doctrina bíblica del hombre como imagen divina; a ello añadió el tema estoico del «seguimiento de la naturaleza» e identificó la ley natural con la ley mosaica; finalmente, intentó aliar la vida activa con la vida contemplativa, no sin cierta tolerancia con las pasiones. Pero, para él, la virtud suprema seguía siendo la fe o la piedad, y la cima de la vida moral era la unión con Dios:

> «Acabo de hablar de los terapeutas, que han abrazado la contemplación de la naturaleza y de cuanto ésta contiene, que no viven más que para el alma, que son ciudadanos del cielo y del universo, verdaderamente unidos al Padre y Creador de todas las cosas, gracias a su virtud que les ha procurado el don más precioso para un hombre recto: la amistad con Dios, un don mejor que toda prosperidad y que conduce rápidamente al colmo de la felicidad»[48].

De todas formas, este pensador marca una cima en la historia del pensamiento occidental, ya que en él se enlazan la tradición judía y la tradición griega.

Al final de este recorrido destacan dos temas de la filosofía griega: el orden y el fin. Si el judaísmo los recoge llamando al orden «justicia» y haciendo del fin un Dios personal, el cristianismo los trasforma: al primero por la fe, al segundo por el amor. Los conceptos de orden y de fin adquieren un alcance muy distinto por el hecho de la encarnación, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo: la fe actúa por el amor. La fe está en el origen del acto y el amor es el acto mismo. Vamos a ver a continuación cómo vivió Agustín esta confrontación del cristianismo con el judaísmo y el helenismo.

48. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De vita contemplativa* 90: ed. F. DAUMAS y P. MIQUEL, Cerf, Paris 1963, 147.

## Capítulo X

# La herencia de Agustín «El hombre que modeló el pensamiento de la Europa cristiana»[1]

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. MAUSBACH. *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, Freiburg 1929.– J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, Vrin, Paris 1939.– H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1938 y 1949.– A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris 1968.– J.-J. O'MEARA, *Augustine and Neoplatonism*: Recherches Augustiniennes (Suplemento a la Revue des études augustiniennes) I (1958) 91-111.– G. VERBEKE, *Augustin et le stoïcisme*: Ib, 67-89.– Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*, en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas*, III,3c-d, BAC, Madrid 1978.

«Con la separación del Oriente y el eclipse de la cultura griega, la teología latina, salida de san Agustín, dominó la Edad Media e inspiró a los Reformadores. Así, de santo Tomás a Malebranche, de santo Tomás a Jansenio, la historia de la teología y de la filosofía estuvo ligada con las riquezas del agustinismo, como si se mezclase una segunda tradición con la primera, como si se diera, en el umbral de una nueva época, una nueva versión del mensaje cristiano»[2].

Como haciéndose eco de este texto de J. Guitton, Y. Congar subraya en su historia de la eclesiología[3] la importancia del papel que ha jugado Agustín en el pensamiento occidental. Su aportación fue decisiva en cuatro direcciones: la personal, de una reflexión a la vez dolorosa y liberada sobre el dominio opresivo del mal y sobre la gratuidad casi imprevista de la salvación; la eclesial, de una meditación asidua sobre los textos de la Escritura relativos a la justificación, particularmente de la *Carta a los romanos*; la polémica, de la lucha contra el maniqueís-

1. J. H. NEWMAN, *Apología «pro vita sua»*, BAC, Madrid 1977: «La gran luminaria del mundo occidental que, sin ser infalible, modeló el pensamiento de la Europa cristiana» (p. 209).
2. J. GUITTON, *The Modernity of St. Augustine*, London 1959, 81: citado por J. MAHONEY, *The making of moral theology*, o. c., 68.
3. Y. CONGAR, *La Iglesia desde san Agustín hasta nuestros días*, o. c.

mo; la política, de la defensa de la Iglesia contra los ataques de la «vieja guardia idolátrica» después de la toma de Roma del año 410.

El pensamiento agustiniano encierra una enorme riqueza y no cabe más remedio que delimitar su perspectiva. Si el tema del pecado y de la gracia conduce a subrayar la impotencia del hombre en el asunto de la salvación y su total dependencia de la gracia de Dios, el de la iluminación señala también el vínculo que une a la inteligencia con Aquel que la ilumina. Por otra parte, esta relación tiene algo más inmediatamente positivo: pone de relieve la posibilidad de «ver a Dios» y, en consecuencia, subraya los recursos de una inteligencia que intenta decir y pensar a Dios, a pesar de quedarse infinitamente lejos de su Objeto[4].

El optimismo intelectual y el pesimismo moral de Agustín marcarán fuertemente el pensamiento teológico occidental. Cuando Agustín se convierta en una «autoridad», se releerán con frecuencia sus escritos, pero de una manera parcial, por no decir partidista, lo cual no dejará de tener su importancia en los procesos de «dogmatización».

## I. PINCELADAS ESTOICAS Y NEOPLATÓNICAS

Cuando Agustín reflexiona sobre los fundamentos de la moral, se le plantean dos cuestiones: por una parte, ¿cómo determinar el Bien Supremo del hombre?; por otra, ¿cómo decidir de la moralidad de sus actos en sus relaciones con ese Supremo Bien? Para responder a ellas, puede recurrir a la solución objetiva de los neoplatónicos que piensan en el Supremo Bien en sí mismo y establecen la moralidad de los actos humanos según su objeto, pero dispone también de la solución sujetiva de los estoicos que consideran al Bien Supremo en relación con las aspiraciones humanas y establecen la moralidad de los actos humanos según la intención de su agente.

Las opciones de Agustín son de una gran importancia. Para determinar el Bien Supremo, sigue el método sujetivo y escoge reintegrar en él los datos del método objetivo identificados con el orden sobrenatural del conocimiento y del amor de Dios según la gracia. Sigue igualmente el camino de una metafísica sujetivista y destaca la intención del sujeto para pensar en la moralidad de los actos humanos. Pero, en el ardor de sus combates, Agustín se ve llevado a matizar su pensamiento. Atribuye entonces una moralidad objetiva a los actos sobrenaturales, así como a los actos intrínsecamente malos, mientras que se niega a concedérsela a los actos naturalmente buenos.

### 1. Las seducciones del estoicismo

> «Si Platón dijo que el sabio es el imitador, el conocedor y el amador de este Dios, por cuya participación es feliz, ¿qué necesidad hay de investigar en los demás (filósofos)? Ninguno se ha acercado más que éstos (los platónicos) a nosotros [*Aquí Agustín desarrolla la física: Dios inmutable, principio del mundo que cam-*

4. G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique, o. c.*

*bia; toca luego la lógica: Dios, luz de la inteligencia; finalmente llega a la ética: Dios, regla de vida*]. La última parte es la moral, llamada en griego *éthiké*. En ella se trata del sumo bien. Si referimos a él todas las cosas que hacemos, y si lo apetecemos por sí mismo y no por otro, y si lo conseguimos, no necesitamos buscar otra cosa que nos haga felices. Precisamente se le da el nombre de fin, porque lo demás lo apetecemos por él, y a él no por otro que por sí mismo»[5].

Según Platón, el hombre está llamado, como todos los seres vivos, a realizar la perfección de sus funciones propias y a rivalizar en perfección con Dios, imitando en su propia naturaleza la idea del Bien. Gracias a esta noción de imitación, traspuesta de la metafísica a la moral, el filósofo vincula la moralidad de los actos humanos con el Bien Supremo y da de este modo a la conducta moral un sentido objetivo. El individuo está llamado a realizar en el orden humano la perfección del orden universal, tal como procede de la idea del Bien.

Un cristiano puede perfectamente comprometerse en la dirección que aquí esboza Platón. En efecto, puede reconocer en el orden moral un caso particular del orden revelado de la gloria de Dios y determinar en la realización de la misma el fin último objetivo de la creación del hombre y del universo. Efectivamente, nada impide al cristiano considerar el fin último y el orden moral en su fundamento primero y objetivo, anterior a los propósitos sujetivos de la naturaleza y de la acción humana, con tal que considere estos propósitos como elementos secundarios. Pero el obispo de Hipona no emprendió este camino.

## 2. La importancia de una conversión

Marcado por su experiencia personal, Agustín piensa que el hombre no puede ser conducido a su felicidad más que por la posesión de la verdad cristiana y que el orden moral natural está enteramente subordinado al fin último sujetivo de la salvación por la gracia. Agustín, que subrayó siempre la dependencia de la vida humana respecto a este fin, llegó finalmente a descartar cualquier conducta que no se fundamentase en la fe.

«No somos salvos sino en esperanza. Pero no se dice que uno tenga esperanza de aquello que ya ve, pues lo que uno ya ve, ¿cómo lo podrá esperar? Si esperamos, pues, lo que no vemos todavía, lo aguardamos por la paciencia. La felicidad sigue el mismo camino que la salvación, el de la esperanza. Y como la salvación no la tenemos presto, sino que la esperamos futura, así pasa con la felicidad. Esta cláusula "por la paciencia" está puesta porque vivimos entre males, que es preciso tolerar pacientemente, hasta que logremos los bienes inefables que nos deleitarán plenamente. Entonces no habrá ya nada que tolerar. La salvación de la otra vida será, por consiguiente, la felicidad final. Y los filósofos, que no quieren creer porque no ven, se forjan a su antojo el fantasma de una felicidad terrena, fundados en una virtud tanto más engañosa cuanto más soberbia»[6].

El obispo de Hipona se aproxima entonces a los que reducen la ética sólo a la búsqueda de la felicidad suprema. Adoptaría de buena gana esta concepción es-

5. Agustín, *Ciudad de Dios* VIII,5 y 10: *OSA* XVI-XVII, 523 y 531.
6. *Ib.* XIX,4: *OSA* XVI-XVII, 1380.

toica, tal como la comprende, sustituyendo la cuestión griega de la felicidad por la visión beatífica cristiana. En varias ocasiones volvió Agustín en sus escritos sobre la finalidad única de la que depende, desde su punto de vista, la moralidad de los actos humanos, y que debe servir de punto de partida a su filosofía moral.

Pero, como se ha dicho, en este sujetivismo que lo seduce Agustín introduce ciertos datos del objetivismo neoplatónico. Según la fe, señala, es en Dios mismo donde conviene buscar el Sumo Bien. Antes de ser la bienaventuranza del hombre, su bien sujetivo, Dios es un bien infinito en sí mismo, tal como lo recuerda el primer mandamiento del decálogo. Por consiguiente, pertenece a la voluntad realizar su propia rectitud tomando por objeto y amando por sí mismo al bien infinito amado. Esta necesidad de conformarse con las exigencias de la perfección divina explica la posición central de la caridad en la ética agustiniana.

Así pues, la caridad es la única que realiza las condiciones de una bondad moral objetiva. Especificada exclusivamente por el objeto al que se dirige, constituye la consumación de la vocación moral del hombre. Al sostener esta tesis, Agustín no puede definir el amor del hombre a Dios más que como «fruición» (*fruitio*), es decir, como goce de un amor desinteresado que ama a Dios, a sí mismo y al prójimo por Dios mismo. Por esta indiferencia, que es preferencia, es como la caridad se opone a la codicia, y la ciudad de Dios a la ciudad terrena:

> «Entonces es el hombre perfecto, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmudable, uniéndose a ella con todo su afecto. Si se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí mismo, se aleja de lo inmudable. Y por tanto, ya goza de sí con algún defecto, pues mejor es el hombre cuando enteramente se une y se abraza con el bien inmudable, que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo. Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por Aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios»[7].

> «Llamo caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por él mismo, y de nosotros y del prójimo por Dios. Y llamo codicia al movimiento del alma que arrastra al hombre al goce de sí mismo y del prójimo y cualquiera otra cosa corpórea sin preocuparse de Dios. Lo que hace la indómita concupiscencia o codicia para corromper su alma y su cuerpo se llama vicio o maldad; y lo que hace para dañar al prójimo se llama agravio o iniquidad»[8].

De esta forma, en Agustín, sobre un fundamento eudemonista se eleva una concepción teocéntrica del amor, en donde la felicidad del hombre se subordina a las exigencias primordiales de la gloria y del honor divinos. Este segundo aspecto de la caridad agustiniana muestra que el cristianismo tuvo que dejar sitio, desde el principio, a la búsqueda de un orden moral específico, es decir, de un bien y de una finalidad consideradas en su moralidad misma. En otras palabras, a su reflexión se impuso la idea de una obligación que sometía la voluntad humana a la

7. AGUSTÍN, *Doctrina cristiana* I,22,21: *OSA* XV, 85. Estas ideas se desarrollan también en el *Sermón* 150,3: *OSA* XXIII, 364s; *Ciudad de Dios* XIV,1: *OSA* XVI-XVII, 920s; *Costumbres de la Iglesia* I,3: *OSA* IV, 265s; y *Vida feliz*: *OSA* I, 542-580. Pero en sus *Revisiones* I,2,4: *OSA* XL, 652, Agustín piensa que en este opúsculo fue demasiado estoico.

8. AGUSTÍN, *Doctrina cristiana* III,10,16: *OSA* XV, 213. Se trata este mismo tema en *Comentarios a los Salmos* 55,17: *OSA* XX, 386; *Gracia de Cristo* I,9,10: *OSA* V, 323; *Trinidad* VIII,10,14: *OSA* V,535, y *Ciudad de Dios* XIV,28: *OSA* XVI-XVII, 985s.

perfección, requerida por las exigencias objetivas incluídas en la naturaleza moral de su objeto.

Siguiendo al teólogo de Hipona, algunos pensadores determinaron las condiciones de esta perfección moral a la luz de las exigencias objetivas e intrínsecas de la naturaleza divina. Observemos, sin embargo, que si en Agustín sólo la caridad tiene el privilegio de ser una perfección moral objetiva, la ampliación de esta posición dominó en la evolución que condujo desde Anselmo de Cantorbery hasta Duns Escoto. En este movimiento del pensamiento, sobre el que volveremos luego, la moralidad propia y específica del amor al fin último impregnó pronto todo el orden moral e hizo que la consideración objetiva del bien moral se saliera del orden sobrenatural en donde la había situado Agustín.

Pero antes de adentrarnos en esta perspectiva, hemos de examinar todavía la manera con que nuestro autor reintegró algunos elementos objetivos en su marcha sujetiva según un proceso que se fue ampliando hasta alcanzar proporciones considerables en la crisis pelagiana. La polémica endureció hasta el extremo el pensamiento de Agustín: el filósofo de la libertad se borró ante el teólogo de la gracia. Se rompió el equilibrio y se abrió una brecha. Pronto se colaron por ella todos los autoritarismos, políticos, eclesiásticos y hasta dogmáticos.

## II. BAJO LA TEORÍA, UN PROCESO

Antes de su debate con Pelagio, que quería que el hombre se salvase sólo con sus fuerzas, Agustín, al tratar del origen del mal en el tratado *Del libre albedrío*, admite bastante fácilmente, con Plotino, que el mal físico tiene que ver con la providencia; porque, considerado de este modo, contribuye al bien común y a la belleza del orden. Pero ¿puede decirse lo mismo del mal moral, del pecado, que se opone directamente a la voluntad de Dios?

Intentando comprender lo que le dicta su fe, Agustín desea explicar por la razón el origen del pecado y su papel en la obra de Dios. La primera cuestión que se plantea es la de la esencia del pecado. Si obrar mal es someter la voluntad a las pasiones o preferir la satisfacción personal a los bienes propuestos por la ley eterna, esto es posible solamente por una libre opción de la voluntad. Pues bien, si Dios es la fuente de todo bien, no se le puede negar a la voluntad, aunque falible, un lugar honorable entre los bienes. Por tanto, hay que alabar a Dios por haber creado esta voluntad libre, aunque pecadora, como un elemento del orden universal. Trazado rápidamente, este punto de vista se sitúa entre la razón y la fe, entre la concepción platónica de un orden universal, en donde todo mal es relativo a un bien, y la idea, que Agustín desarrolla en sus obras antipelagianas, de un orden providencial sobrenatural, perturbado por el pecado de Adán, pero restablecido por la redención de Jesucristo.

Movido por su metafísica sujetivista, Agustín se ve llevado a determinar la moralidad de los actos humanos en función del deseo del Bien Supremo, es decir, a explicar esta moralidad según la intención del agente tenso hacia la bienaventuranza. Pero el obispo de Hipona recoge entonces, en su reflexión, ciertos elementos objetivos, determinando así la moralidad de los actos por su objeto. Sin embargo, no lleva a cabo esta reintegración sin reservas. En efecto, si admite una

moralidad objetiva para los actos moralmente malos, la niega para los actos moralmente buenos.

Por encima del Bien Supremo, las virtudes morales naturales determinan los juicios morales, pero su importancia adquiere en Agustín diversos contornos, según escriba antes o después de la disputa pelagiana.

## 1. De una filosofía de la libertad...

En el tratado *Sobre el libre albedrío,* Agustín mantiene que hay una justicia natural que prolonga la justicia sobrenatural. En efecto, cuando dice que «querer moral y rectamente» significa desear el mismo Bien Supremo, distingue dos momentos: aquel en que la voluntad se dirige hacia la rectitud natural como hacia un fin moral cercano, y luego aquel en que alcanza el fin último y sobrenatural de la Bienaventuranza.

Se puede admitir entonces, con Agustín, la existencia de una finalidad moral natural (la virtud) y de una finalidad moral sobrenatural (el Bien Supremo)[9], y comprender por qué el obispo de Hipona considera el bien de la voluntad recta como el bien supremo en el orden natural y cómo, según él, la voluntad buena, ordenada por el amor de su propia rectitud, constituye un gozo. Si más tarde, en su discusión con los pelagianos, Agustín vinculó fuertemente este gozo al amor del Bien Supremo, aquí mantiene que la rectitud de la voluntad es un bien que vale la pena amar por sí mismo, un bien natural que la voluntad tiene el poder de dar por sí misma:

> «*Agustín* : Ya ves, por tanto, según creo, que de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien tan grande y tan verdadero. Porque, ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad? El que tiene esta buena voluntad tiene ciertamente un bien, que debe preferir con mucho a todos los reinos terrenos y a todos los placeres del cuerpo. Mas el que no la tiene, carece, sin duda, de lo que es superior a todos los bienes, que no está en nuestra mano poseer, y que únicamente podría darle la voluntad por sí misma.
>
> Ahora bien, al hombre que se tiene a sí mismo por el más miserable, si ha llegado a perder un glorioso renombre, grandes riquezas y todos los bienes del cuerpo, ¿no le tendrías tú también por muy miserable, aunque abundase en todas estas cosas, por el hecho de hallarse unido a lo que facilísimamente puede perder, y que no está en su mano tenerlo cuando quisiere, careciendo, por otra parte, de buena voluntad, la cual no admite comparación con los bienes antes dichos, y que, no obstante ser un bien tan grande, basta quererlo para tenerlo?
>
> *Evodio*: Es esto una gran verdad [...].
>
> *Agustín*: Mas si juzgamos dichoso al hombre de buena voluntad, ¿no debemos tener por desdichado, y con razón, al que es de voluntad contraria a ésta?
>
> *Evodio*: Y con muchísima razón.
>
> *Agustín*: ¿Qué razón hay, pues, para dudar de que, aun sin haber sido antes nunca sabios, lleguemos a merecer y a vivir una vida laudable y feliz, o vituperable y desdichada?»[10].

9. Algo análogo se encuentra en las *83 cuestiones en una obra única*: *OSA* XL.

10. Agustín, *Libre albedrío* I,12,25 y 28: *OSA* III, 247s y 252 (citado como I,86-87 y I, 95-96). En las *Retractaciones* I,9,3-6, Agustín indica los pasajes de este libro que suelen citar los pelagianos

Pero hay otro punto importante en el tratado del *Libre albedrío.* El valor de la finalidad moral natural se basa allí en el hecho de la iluminación. En efecto, si es posible reconocer en la voluntad recta un bien que supera todos los demás, es porque se lo debemos a la luz de la sabiduría eterna, fuente de todas las evidencias morales. Bastará con que Agustín acentúe esta dependencia para que, sin caer en la desmedida, pueda quitarle a la rectitud natural y a las virtudes toda moralidad objetiva:

> «Es evidente, por tanto, que todas aquellas cosas que hemos llamado normas y luminares pertenecen a la Sabiduría, pues es cierto que cuanto más alguien acomoda su vida a ellas y según ellas vive, tanto más sabiamente vive y obra; y todo lo que hace sabiamente no puede decirse con razón que sea ajeno a la sabiduría»[11].

Si en estos escritos Agustín considera los problemas de la voluntad, de la libertad y de la rectitud desde el punto de vista de una moral natural, en los siguientes, que pertenecen ya al período antipelagiano, su único punto de vista es el de la teología.

## 2. A UNA TEOLOGÍA DE LA GRACIA

En adelante, el análisis de los principios que rigen el obrar humano se lleva a cabo a la luz de la justicia original y de la justificación. Según esta nueva orientación, el concepto de justicia no tiene más que un sentido teológico. Significa unas veces la perfección moral que el hombre había recibido de las manos de Dios antes de su caída, y otras veces la perfección que el hombre caído recibirá por la gracia de la justificación. En ambos casos, la rectitud moral aparece estrechamente vinculada al fin sobrenatural del hombre. De este modo la dependencia del juicio moral respecto a la noción de Bien Supremo se va haciendo cada vez más estrecha[12].

¿Pero sigue Agustín manteniendo el valor de su visión antigua? A primera vista, parece que puede decirse que sí. En su obra *Sobre la Trinidad,* establece una distinción entre la sabiduría moral y la ciencia moral, dándole a ésta aparentemente una cierta objetividad. Pero un examen más preciso permite ver que la ciencia moral se ve privada de todo significado, si se sitúa fuera de la intención de la verdadera Bienaventuranza. Por tanto, la ciencia moral no puede ser más que un esbozo y tiene que pedirle a la sabiduría su pleno desarrollo.

Cuanto más disputa Agustín con los pelagianos, más se aleja de sus posiciones filosóficas anteriores y más endurece su punto de vista. Si no tenemos miedo de caer en un anacronismo, diríamos de buena gana que Agustín sigue el camino de la «dogmatización». Sea de ello lo que fuere, mantiene entonces que fuera del orden sobrenatural es imposible encontrar una rectitud moral, análoga a la de la

como cercanos a su pensamiento. Indica entonces que la finalidad de su obra no le obligaba a tratar de la gracia y de su necesidad.

11. ID., *Libre albedrío* II,10,29: *OSA* III, 305 (citado como II,119).

12. En *Ciudad de Dios* 8,4-12: *OSA* XVI-XVII, 521-539, la perspectiva es eudemonista y vemos cómo a la luz del Bien Soberano se clasifican los bienes secundarios según su mayor o menor aptitud para contribuir a nuestra felicidad.

caridad, y subraya fuertemente la dependencia de la virtud respecto a la Bienaventuranza. Según él, la primera no vale moralmente más que por la segunda; y no es posible querer la virtud, con una voluntad moral, a no ser con vistas a la Bienaventuranza. En una palabra, no existe una verdadera moral fuera del fin sobrenatural.

Pero es en su combate con el obispo de Eclana donde el obispo de Hipona lleva más lejos su posición. Juliano no admitía lo que había escrito su colega en su tratado *De nuptiis et concupiscentia*, en donde parece excluirse la posibilidad misma de una moral natural. Según él, las virtudes son virtudes por su objeto, y no por el fin que persiguen. Agustín no puede aceptar esta afirmación, pero va demasiado lejos en su rechazo:

> «No me parece absurda la definición de los que dicen que "virtud es un hábito del alma conforme a la condición de nuestra naturaleza y a la razón". Es verdad lo que dicen, pero ignoraban lo que era conveniente a la naturaleza humana para hacerla libre y feliz. Los hombres no podrían desear instintivamente la felicidad inmortal si no pudieran serlo. Mas este bien supremo nadie lo puede otorgar sino Jesucristo, y éste crucificado; su muerte triunfó de la muerte y su sangre sana las heridas de nuestra naturaleza [...].
>
> Las verdaderas virtudes sirven a Dios en los hombres, que las reciben de la bondad de Dios; y sirven a Dios en los ángeles, que también las reciben de Dios. Así, toda obra buena que el hombre haga, si no la hace por lo que la verdadera sabiduría aconseja debe hacerse, aunque la obra en sí parezca buena, como el fin no es bueno, la acción es pecado»[13].

## III. ¿CUÁL ES ENTONCES EN EL HOMBRE EL ORDEN NATURAL?

Se trata aquí de la naturaleza de los seres creados que forman el objeto concreto de nuestros juicios, como la contrapartida necesaria a la intuición de las verdades eternas. Tales son, por ejemplo, los conocimientos que tenemos de la naturaleza de la voluntad, de la libertad humana, del orden jerárquico que subordina lo inferior a lo superior, el cuerpo al espíritu. ¿Se encontrará en este nivel del edificio agustiniano la objetividad que se les escapaba a las virtudes? Parece ser que hay que dar a esta pregunta una respuesta negativa.

### 1. A LA LUZ DE LA LEY ETERNA

> «A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohibe alterarlo. Es preciso investigar, pues, cuál es el orden natural en el hombre. El hombre consta de alma y cuerpo, como también el animal. Nadie duda de que, por el orden de sus naturalezas, hay que anteponer el alma al cuerpo. Pero en el alma del hombre está presente la razón, de la que carece el animal. Por tanto, como el alma se antepone al cuerpo, así la razón de la misma alma se antepone por ley de la naturaleza a sus restantes partes, que poseen también las bestias. Y en la misma razón, que en parte es contemplativa y en parte activa, sin

13. AGUSTÍN, *Contra Juliano* IV,3,19 y 21: *OSA* XXXV, 670s y 675.

duda destaca más la contemplación. En ella está también la imagen de Dios, gracias a la cual, mediante la fe, nos reformamos para llegar a la visión. En consecuencia, la razón activa debe obedecer a la razón contemplativa, ya cuando actúa por la fe, como es el caso mientras peregrinamos lejos del Señor, ya en la visión, lo que sucederá cuando seamos semejantes a él, porque lo veremos como él es. Entonces, por su gracia, seremos ya, incluso en el cuerpo espiritual, iguales a sus ángeles»[14].

Así pues, mientras no camine en la visión, el hombre tiene que actuar en la fe. Sometido así a Dios, refrena y reduce los placeres mortales a la «regla natural», colocando lo que es más elevado por encima de las cosas inferiores, gracias a un amor ordenado.

Pero el «orden natural» no debe hacernos ilusiones; no es más que el reflejo de la ley eterna cuya luz hace a la voluntad capaz de libertad y de pecado, pero no de bien moral. Esta restricción es muy instructiva. Si en el orden moral agustiniano la objetividad basta para calificar la moralidad negativa de las acciones moralmente malas, no es capaz de constituir la moralidad positiva de las acciones moralmente buenas. Se percibe entonces el papel que Agustín concede a la ley natural en su síntesis, sin contradecir a su concepción sujetiva de la bondad moral de los actos. Pero en la reflexión de Agustín es una misma lógica la que hace que la ley natural sea más eficaz para el mal que para el bien y que las virtudes no sean consideradas más que en su relación con el Bien Supremo. Prologando esta homología, puede decirse que para el obispo de Hipona la ley natural encuentra su significado, tanto para el bien como para el mal, solamente a la luz de la sabiduría.

Pero mantener que en nuestro conocimiento el orden natural está bajo el movimiento de la ley eterna es lo mismo que decir que no puede ser querido moralmente más que en la intención del Bien Supremo y que todo fallo de la voluntad debe considerarse como una aversión contra el mismo y como un abandono de la luz de la sabiduría. Efectivamente, al vivir, en la verdadera fe, según la caridad sobrenatural, la voluntad participa de la justicia querida por la ley eterna; pero se opone a ella cada vez que se separa del orden natural. Esto explica que, en Agustín, el pecado sea aversión de las cosas divinas y conversión a las cosas perecederas. No puede pensar en el pecado, como tampoco en el bien, más que en función de una finalidad única e indivisible:

> «En efecto, todo el que fija su mirada en los secretos de su conciencia y en las leyes divinas grabadas en lo profundo de su naturaleza, donde se manifiestan más claras y más seguras, admite que son verdaderas las dos definiciones, la de la voluntad y la del pecado»[15].

Esta posición causó no pocas preocupaciones posteriormente a los moralistas, que pensaron en una finalidad moral secundaria, psicológicamente distinta de la finalidad de la Bienaventuranza.

14. ID., *Contra Fausto* XXII,27: *OSA* XXXI, 540s.
15. ID., *Dos almas, contra los maniqueos* XII,16: *OSA* XXX, 209.

## 2. El edificio Agustiniano

Al acabar este rápido recorrido, consideremos el conjunto del edificio levantado por Agustín[16], sin omitir el significado que da a la ley natural. Resulta que la relación de la gracia con la naturaleza, así como la de la fe[17] con la acción, no se reduce al esquema bipartito que encontraremos en el siglo XIII, sino que es tripartito, y ofrece para cada una de las zonas que distingue una concepción propia de la moralidad. El límite de la eficacia propia de la ley natural separa al orden natural del orden sobrenatural. Al segundo le corresponde todo el terreno del bien moral; al primero sólo se refieren propiamente las acciones intrínsecamente malas. Pero, a su vez, el orden sobrenatural atraviesa otra frontera que distingue entre la moralidad propia del fin último sobrenatural y la moralidad propia de los fines naturales llamados a la vida moral sobrenatural.

---

**Actos de caridad:**
*El objeto dado en la fe como Bien es deseado por el sujeto*

**Orden sobrenatural**
Antes de Pelagio: *El objeto dado en la fe como Bien es deseado por el sujeto (Los actos virtuosos tienen una bondad intrínseca)*

**Otros actos virtuosos**
Después de Pelagio: *El sujeto tiende a su objeto dado en la fe como felicidad. (Los actos virtuosos sólo tienen una bondad extrínseca)*

**Orden moral**

**Orden natural**

**Actos intrínsecamente malos**:
*El objeto dado por la fe como Bien es rechazado por el sujeto*

---

Así, en la unidad misma del orden moral sobrenatural, se produce un desnivel entre el fin último que orienta todo el conjunto de los elementos secundarios que lo constituyen. Es el mismo foso que antes veíamos abierto entre la consideración objetiva del bien y su asunción sujetiva, entre la moralidad objetiva de la caridad y la moralidad sujetiva de las virtudes. Fuera de la caridad, la regla de la morali-

16. J. Rohmer, *La finalité morale chez les théologiens de saint Augustin à Duns Scot*, *o. c.*, 1-30.
17. «Por fe Agustín entiende el cuerpo de doctrinas, aceptadas universalmente por la Iglesia, es decir, el vivir concretamente la vida de fe de las comunidades cristianas bajo la guía de sus obispos, sus sacerdotes y teólogos y otras personas competentes»: P. F. Fransen, *o. c.*, 294.

dad no puede encontrarse más que en la finalidad sujetiva de la intención que ordena al individuo al Bien Supremo como a su Bienaventuranza. La distinción entre el uso (*usus*) y el disfrute (*fruitio*), destinada a alcanzar cierta celebridad, puede iluminar la línea de demarcación establecida en el orden moral sobrenatural. En efecto, hay bienes que están destinados al *uso* y bienes que están destinados al *disfrute*. Al restringir el campo del *disfrute* solamente al Bien Supremo y al integrar a las virtudes en el plano estricto del *uso*, se le niega por eso mimo al orden natural la posibilidad de constituir unos fines morales objetivos y se condena a cualquier actividad que se refiera a los fines morales secundarios a depender únicamente de la intención que la inspire. Esa fue la inclinación de Agustín, que se vio conducido progresivamente, dentro de la lógica de su sujetivismo moral, a no aceptar para los actos buenos más que una moralidad de intención.

La importancia de la cuestión del pecado y de su perdón, en los primeros siglos de la Iglesia, se manifiesta en la amplitud de las discusiones que se tuvieron sobre los temas de la justicia, de la libertad y de la gracia. Concretamente, en Oriente se puso más bien el acento en la libertad del hombre, en la que se veía el lugar privilegiado de la imagen de Dios, para oponerse a toda concepción fatal del destino y para poner de relieve el papel salvador de la humanidad de Cristo en el asunto de la salvación. Paralelamente, y de una manera muy práctica, el movimiento monástico, que desempeñó un gran papel en la vida concreta de la Iglesia, había borrado, trascendiéndolo, la preocupación por el dominio de sí mismo y de las pasiones, característico del pensamiento moral de la época en el epicureísmo y en el estoicismo. Estas diversas tendencias convergían hacia una visión, con fundamentos bíblicos, de la colaboración entre Dios y el hombre en el asunto de la salvación. De esta tradición moral y dogmática se hicieron eco Pelagio y otros muchos después de él.

Pero, como sabemos, no fue ése el camino que emprendió el Occidente tras las huellas de Agustín. Para encontrar el camino personal y colectivo de la justicia, se insistió muy particularmente en la confesión fiel de la humildad de Jesucristo venido en la carne y cuya mediación, única desde entonces, permite aspirar a la Ciudad celestial. Se percibe aquí la espiritualidad occidental, de alguna forma en su misma fuente, con su amorosa contemplación del Crucificado salvador, con su tendencia a una pasividad en el Espíritu, que no es abandono, sino trasfiguración de la libertad. Pero hay otro aspecto en esta espiritualidad. Al referir justamente a Dios toda la iniciativa de la salvación, se corre el riesgo de trasformar esta iniciativa en algo arbitrario y de provocar la desesperación en lugar de la esperanza.

Sea de ello lo que fuere, en la teología occidental la antropología, de la que no puede separarse la ética, como hemos visto, aparece en primer plano, pero no sin mezclarse con la política y la eclesiología, en la medida en que, en un imperio cristiano, no puede prescindirse de la autoridad del Príncipe ni de la del Pontífice en los asuntos de la salvación (*de fide et moribus*). Al escoger finalmente al neoplatonismo como interlocutor privilegiado, Agustín preparaba el encuentro armonioso del «deseo del Uno, del que todo procede y al que todo vuelve», con «la importancia del verdadero conocimiento que dirige el movimiento de este deseo» y de «la situación de la autoridad suprema que asegura este conocimiento verda-

dero y en cierto sentido se apoya en él»[18]. El pensamiento del Pseudo-Dionisio Areopagita que marcó tan profundamente al Occidente, sus insistencias en la unidad y en las jerarquías, reforzaron más aún las tendencias que acabamos de esbozar. La Iglesia prosigue su marcha hacia la «dogmatización».

18. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique, o. c.* 87-88.

## CAPÍTULO XI

# Los caminos de una «modernidad prematura»[1]

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e^ et XIII^e^ siècles*, Duculot, Gembloux 1942-1960, 8 vols.– M.-D. CHENU, *L'Éveil del a conscience dans la civilisation médiévale. Conférences Albert-le-Grande 1968*, Vrin, Paris 1969.– PH. DELHAYE, *Enseignement et morale au XII^e^ siècle*, Cerf, Paris 1988.– R. L. BENSON - G. CONSTABLE (eds.), *Renaissance and Renewal in the twelfth century*, University of Toronto Press 1992.- F. BÖCKLE, *Moral funfamental*, Cristiandad, Madrid 1980.

Los siglos XII y XIII están marcados por una afluencia sin precedentes de textos filosóficos y teológicos de origen griego, judío o árabe, que sacudieron profundamente a los teólogos cristianos. Éstos se encontraron entones ante una formidable tarea: leer a los griegos sin dejarse seducir por la coherencia de su racionalidad y, al revés, sin consentir en reacciones demasiado fáciles de rechazo. Para ello podían hacer dos cosas: o bien entrar en contacto con las soluciones que los judíos y los musulmanes habían inventado para lograr una conjunción entre su fe monoteísta y la cultura griega[2], o bien releer las adquisiciones de la misma índole que ya había logrado la tradición católica. Agustín y el Pseudo-Dionisio, como hemos dicho, volvieron a ponerse entonces de actualidad.

En este segundo encuentro se dibujan de antemano tres posibilidades que nos confirman en nuestras hipótesis: hacer de estas *auctoritates* la norma absoluta para la aceptación o el rechazo de los datos nuevos, según sean o no compatibles con su enseñanza; o bien, considerarlas por el contrario como totalmente superadas y abandonarse en manos de una «modernidad» sin crítica de ningún genero; o finalmente, buscar algunos caminos, al mismo tiempo nuevos y antiguos, de in-

1. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique, o. c*, 143-212.
2. R. ARNÁLDEZ, *À la croisée des trois monothéismes, une communauté de pensée au Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1993. Cf. también G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Cerf, Paris 1990.

teligencia de la fe. En resumen, casi un milenio después del concilio de Nicea, la Iglesia se vio enfrentada con una cultura venida de otra parte, pero cuyos peligros y riquezas perciben sus filósofos y sus teólogos.

Semejantes convulsiones en el pensamiento, que afectan a las cuestiones de Dios, del mundo y del hombre, no dejaron de repercutir en la ética, en su elaboración y regulación. *Mutatis mutandis*, volvemos a encontrarnos en la Edad Media con unos debates muy similares a los de la crisis pelagiana o a otros, más cercanos a nosotros, en los que se oponen dentro de la teología moral los partidarios de la autonomía y los de la heteronomía[3]. Es posible clasificar a los rivales de la Edad Media según sus reacciones ante las nuevas aportaciones culturales. *Grosso modo* podemos decir que se distribuyen en un amplio abanico que va desde los que conceden un lugar supremo a la revelación y los que, sin negarla, apenas la toman en consideración[4]. Encontramos entonces:

1. el «rechazo evangélico», mesurado en Buenaventura y extremo en los «espirituales»;
2. la «superación mística», desarrollada por Alberto Magno y sobre todo por el maestro Eckhart, en el espíritu del Pseudo-Dionisio;
3. la «racionalidad dinámica englobante», con Alberto Magno de nuevo, que prosigue aquí la línea de Juan Escoto Eriúgena;
4. la «racionalidad moderada», que se esfuerza con Tomás de Aquino en buscar una articulación con la revelación;
5. la «racionalidad autónoma» que tiene en Sigerio de Brabante a uno de sus representantes.

Esta enumeración deja aflorar el conflicto que existe entre ellas. Pero también es posible constatar en este conjunto algunas convergencias. En las tres primeras reacciones que podríamos calificar de neoplatónicas, siguen en pie los componentes místico, político y penitente, pero sus aplicaciones y sus interpretaciones quedan trasformadas por las nuevas aportaciones culturales. Frente a estas tres corrientes más clásicas se sitúan las dos últimas, caracterizadas por una confianza más intrépida en la autonomía de la razón. Con G. Lafont podríamos decir que frente a una mentalidad de «iluminación» comienza a manifestarse la sensibilidad de la «Ilustración».

La jerarquía no se mantuvo insensible a todas estas reacciones. En París, en 1270 y 1277, el obispo Tempier, inquieto por el auge del neo-paganismo, condenó todo aristotelismo teñido de averroísmo. Sigerio de Brabante († 1281), cuyo aristotelismo había criticado ya Buenaventura († 1274) entre 1267 y 1273, tuvo

3. Cf. F. BÖCKLE, *Moral fundamental, o. c.* Este autor, como otros muchos, toma aposición por la autonomía. En un artículo *La morale fondamentale*: RSR 59 (11971) 321-334, había examinado la cuestión de las relaciones con la Escritura y las de un fundamento teonómico de la moral.- En una perspectiva opuesta, que intenta demostrar la especificidad de la moral cristiana, se puede leer H. URS VON BALTHASAR, *Pour situer la morale chrétienne*: *DC* 72 (1975) 420-426. Se trata en este caso de tesis presentadas bajo el patrocinio de la Comisión Teológica Internacional. Es una de las mejores expresiones de la heteronomía. La encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, sigue esta corriente. Pero entre ambas corrientes hay esfuerzos de conciliación; por ejemplo, R. TREMBLAY, *Par-delà la morale autonome et l'éthique de foi. À la recherche d'une "via media"*: Studia moralia XX/2 (1982) 223-237.

4. Tomamos estas categorías de G. LAFONT, *o. c.*, 159-160.

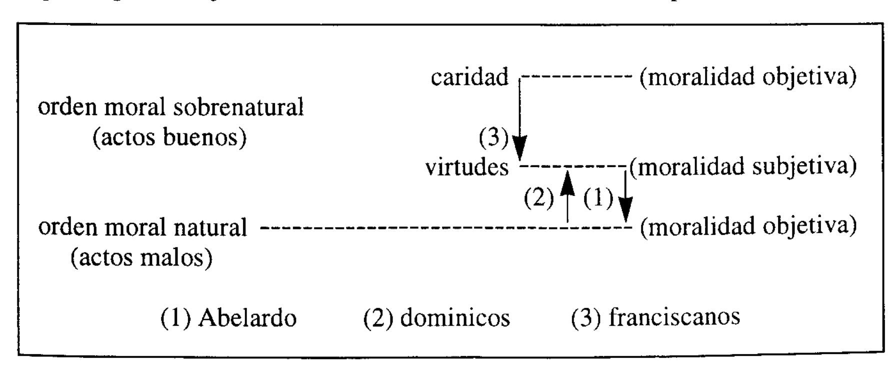
que dejar la universidad en 1277. En cuanto a Tomás de Aquino († 1274), a quien se refería la segunda condenación del prelado, había tomado posición contra Sigerio de Brabante desde 1269, durante su segunda estancia en París. A continuación fue rehabilitado. Pero para poner las cosas en su sitio, medio siglo más tarde, los papas de Aviñón, y en concreto Juan XXII, condenaron la otra corriente y sus excesos. Los «espirituales» fueron expresamente condenados en 1317 y en otras varias ocasiones. El maestro Eckhart y Guillermo de Ockham se vieron obligados a explicarse ante la corte pontificia. Pero de ellos hablaremos en otra parte de nuestra exposición.

Después de esta perspectiva, hemos de delimitar más nuestro objetivo. En el siglo XII, mientras que –según una hermosa expresión de M.-D. Chenu– se despierta la «conciencia», en el sentido que acabamos de explicar, los autores se situaron de diversas maneras ante la síntesis agustiniana.

Abelardo fue el primero en asentar el principio de que la intención del actor es la única fuente de la moralidad de sus actos. Siguiendo el camino del sujetivismo, lo extendió a los actos malos. Pero esto era ir demasiado lejos y provocó a los medievales a matizar más las cosas.

Para moderar estos excesos, los dominicos y los franciscanos desplegaron su sensibilidad propia. Los primeros extendieron la moralidad objetiva de los actos malos a los actos buenos del orden natural, dotando al eudemonismo agustiniano de una «voluntad natural de felicidad» sacada del aristotelismo. Los segundos intentaron también extender la moralidad objetiva y lo hicieron completando la moralidad que Agustín reconocía a la caridad, dotándola de una «voluntad natural de bien». Al final, sin embargo, esta posición tenía que hacer saltar el marco aristotélico.

Especulativamente, las proposiciones de las dos órdenes mendicantes desembocaron en dos concepciones armoniosas del orden moral en donde encontraron su sitio las finalidades sujetiva y objetiva. Pero, tal como hemos dicho, al conceder la primacía a la sujetividad, los dominicos se hicieron estoicos, mientras que, al privilegiar la objetividad, los franciscanos se volvieron neoplatónicos.




Presentaremos estas posiciones de dos maneras, una genética, que atenderá más al punto de vista de la finalidad, y la otra sintética, que se fijará sobre todo en el orden. Nuestra preocupación primordial será mostrar las relaciones complejas de los teólogos con las *auctortitates.*

# I. CONCEPCIONES DE LA FINALIDAD. UN ESTUDIO GENÉTICO

## 1. La concepción de Abelardo

Indicaciones bibliográficas: Ph. Delhaye, *Quelques points de la morale d'Abélard*: RTAM 47 (1980) 38-60.– E. Bertola, *La dottrina morale di Pietro Abelardo*: RTAM 55 (1988) 53-71.– J. Jolivet, *Abélard, ou la philosophie dans le langage*, Seghers, Paris 1969, 86-91.

Para la condenación del concilio de Sens (1140): *DzS* 721-739: *MI*, 137-138. – J. Verger - J. Jolivet, *Bernard/Abélard, ou le cloître et l'école*, Fayard-Mame, Paris 1982.

Abelardo († 1142) desea extender a toda la moralidad de los actos el mismo principio sujetivo que Agustín reservaba solamente para la moralidad de las acciones virtuosas. Considera que el pecado no consiste en el acto mismo, sino en la intención que lo inspira. Es el consentimiento de la voluntad lo que hace que una acción sea pecado, ya que esto implica un desprecio de la voluntad soberana de Dios:

«Cuando hablamos de una buena intención, entendemos una intención que es por sí misma recta. Cuando hablamos de una buena acción, no entendemos que esta acción posea en sí misma nada de bueno, sino que queremos significar solamente que procede de una buena intención. Por eso el mismo individuo, en tiempos diferentes, puede obrar de la misma manera y, sin embargo, merecer que su acción, debido a la diversidad de intenciones que la motivan, sea calificada unas veces de buena y otras de mala, de forma que parezca variar en lo que se refiere al bien y al mal [...].

Algunos piensan que puede hablarse de intención buena o recta siempre que uno cree que obra bien y que su acción agrada a Dios, como ocurría con aquellos que perseguían a los mártires [...]. Por consiguiente, la intención no debe llamarse buena por el hecho de que parezca tal, sino sólo porque es verdaderamente tal como aparece, es decir, cuando no cometemos ningún error al creer que lo que queremos corresponde ciertamente a la voluntad divina. En caso contrario, los mismos infieles podrían cumplir como nosotros buenas acciones, puesto que también ellos se imaginan lo mismo que nosotros que sus acciones los salvan, es decir, que agradan a Dios.

Pero alguno se preguntará quizás si esos perseguidores de los mártires o de Cristo pecaron actuando de la manera que creían ser conforme con la voluntad de Dios o si, por el contrario, habrían podido abstenerse sin pecar de cumplir con lo que ellos creían que era su deber. La respuesta necesaria se deriva de la definición que dimos anteriormente del pecado como un desprecio de Dios, es decir, como un consentimiento con el acto que se considera prohibido. De este modo, no pecaron al actuar como actuaron, ya que nunca es pecado la ignorancia ni la ausencia misma de esa fe que es la única capaz de salvar al hombre»[5].

Esta doctrina fue interpretada por sus contemporáneos, y en particular por san Bernardo († 1153), como un sujetivismo exagerado. Pero esta manera de ver las cosas no es más que una interpretación incompleta del pensamiento abelardiano. Aunque no siempre se expresa con claridad en este punto, el filósofo piensa que

5. Abelardo, *Ethica, vel Nosce te ipsum*: *Oeuvres choisies*, Aubier, Paris 1945, 164-166.

el fin último tiene que iluminar a la conciencia. Sea de ello lo que fuere, Abelardo logró imponer la idea de una concepción única y coherente de la moralidad de los actos. Pero en la medida en que rechaza la idea de que la intención del actor pueda ser la única fuente de la moralidad de los actos, conviene buscar otra fuente de esta moralidad. Esta búsqueda llevó a los dominicos y a los franciscanos a poner en discusión el edificio agustiniano, cada uno según su propia perspectiva.

## 2. La concepción dominicana

**Indicaciones bibliográficas**: G. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis saint Anselme jusqu'à Thomas d'Aquin*, Beyaert, Bruges 1929; *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Beyaert, Bruges 1931; *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin*: RTAM 11 (1939) 270-285.– A. D. Sertillanges, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., Aubier, Paris 1942; *Vrai caractère de la loi chez saint Thomas d'Aquin*: RSPT 31 (1947) 73-75.- J.-M. Aubert, *La spécificité de la moral chrétienne selon saint Thomas*: Le Supplément 92 (1970) 55-73.– D. J. Billy, *The authority of conscience in Bonaventure and Aquinas*: Studia Moralia 31 (1993) 237-263.

Esta concepción consiste en ampliar la posición post-pelagiana[6] con ayuda de los datos aristotélicos. Su objetivo es integrar la teoría de un orden moral objetivo con una comprensión sujetiva de la finalidad, proponiendo de este modo dos fuentes de moralidad: una sujetiva y otra objetiva.

Alberto Magno († 1280) dio el primer paso añadiendo a la concepción agustiniana del Bien Supremo sujetivo una teoría natural de la bienaventuranza según el punto de vista de la metafísica de Aristóteles. Para el maestro dominico, la primera tarea del moralista consiste en dar cuenta de la moralidad concreta comprometida en la acción, fundamentar racionalmente el bien último del fin supremo del hombre y el bien moral próximo de sus actos, relacionando a éste con aquel. Gracias a la jerarquía de valores que resulta de su perfección progresiva, el bien particular forma con el bien total un orden orgánico. Teniendo como fundamento las exigencias de una misma naturaleza, el bien particular se ordena al bien total como la perfección parcial a la perfección total. En este orden es donde se encuentra el fundamento de la moralidad de los actos, pero éste no es más que un primer esbozo, ya que la posición de Alberto Magno sigue siendo imprecisa y hasta incompleta. En él, la moralidad de las virtudes conserva todavía un fundamento sujetivo y fue necesario esperar a Tomás de Aquino para llegar a la constitución de un verdadero orden moral objetivo.

6. Sobre Pelagio, cf. *supra*, 126-127 y 216-218. Pelagio reaccionaba contra el relajamiento de una vida cristiana, que se contentase con la fe sin las obras. Su doctrina no es ni mucho menos mística; es de razón y de esfuerzo; muy «romana», por no decir que muy «estoica». En su libro *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona 1966, H. Rondet ha podido dar al capítulo sobre Pelagio y el pelagianismo el subtítulio *Estoicismo y Cristianismo*. Como se ha visto, Agustín se opuso enérgicamentre a los pelagianos. La discusión saltó a Provenza en el siglo siguiente. La Edad Media parece haber ignorado los detalles de este debate, pero un Abelardo está más cerca del humanismo pelagiano que del rigorismo agustiniano.

Mientras que Alberto hacía de las virtudes la causa de los actos, Tomás las considera como su consecuencia. Esta inversión plantea de una forma muy distinta la cuestión del fundamento objetivo de los actos. El Aquinate lleva hasta el extremo la analogía del orden ontológico y del orden moral y hace de la razón universal la regla de la conveniencia objetiva de los actos. Según él, basta con que un acto esté de acuerdo, o no, con esta razón de las cosas para estar dentro de un esquema de moralidad, y esta afirmación lo conduce a afirmar que un acto moral y un acto humano son la misma cosa y, por tanto, que no existe el acto moralmente indiferente. Tomás de Aquino intenta dar a la acción moral un fundamento metafísico. Según él, la tensión sobrenatural del hombre hacia Dios se basa en una tensión natural que puede concebirse con las categorías de Aristóteles y del pseudo-Dionisio. El orden universal es un orden finalizado y jerarquizado, y la ley eterna es el corolario del orden universal. En su sabiduría, Dios le dio una organización al mundo creado, y en la razón humana, imagen de la sabiduría divina, esta ley eterna se convierte en la ley natural. Al hombre en su libertad le corresponde trasformar la inclinación implícita y necesaria de su voluntad al fin último en una voluntad explícita y libremente ordenada:

> «De las acciones que el hombre ejecuta, solamente pueden llamarse "humanas" aquellas que son propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama "facultad de la voluntad y de la razón". En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada»[7].

Tal como la concibe el Doctor Angélico, la finalidad moral le exige al hombre situar cada una de sus acciones, mediante la intención actual o habitual, en el orden del fin último que, para un cristiano, es la caridad sobrenatural. En el plano del fin último la caridad destaca así sobre todo lo demás, como un fin moral distinto. Aunque santo Tomás no sigue totalmente a Agustín y piensa que al lado de la caridad hay otros fines –aceptando por ejemplo que las virtudes pueden ser amadas por sí mismas–, le cuesta trabajo desprenderse de la concepción agustiniana y no separa totalmente los fines secundarios del fin último, ni el orden moral natural del orden moral sobrenatural:

> «Por esto la criatura racional, que puede alcanzar el bien perfecto de la beatitud, aunque para ello necesite del auxilio divino, es más perfecta que la criatura irracional, la cual, no es capaz de tal bien, aunque pueda lograr algún bien imperfecto por solas las fuerzas naturales»[8].

Aunque es intrínsecamente sobrenatural, la bienaventuranza representa el verdadero fin último del hombre. Esta diferencia entre el carácter sobrenatural y gracioso de la bienaventuranza y la capacidad humana del individuo hace resaltar la nobleza del hombre; por su inteligencia y por su libre albedrío, es «capaz de

7. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q.1, a.1: trad. BAC, IV, 101

8. ID., *STh* I-II, q.5, a. 5, ad 2m: trad. BAC, IV, 244. Cf. *supra*, 290, donde se citó una fórmula parecida, sacada de la misma respuesta.

Dios». Más vale ser capaz de la más alta perfección y recibirla de otro –nos encontramos en una lógica de la caridad– que alcanzar efectivamente por uno mismo una perfección mucho menor. Desde un punto de vista teológico, se dirá que este fin sobrenatural es necesario al hombre; es nada más y nada menos que la salvación. Según Tomás de Aquino, lo sobrenatural es necesario al hombre tal como es, ya que sin él todo se viene abajo.

Se puede juzgar de la articulación de los órdenes morales natural y sobrenatural en el sistema tomista, partiendo de la relación metafísica de las dos finalidades. Al actuar necesariamente en todos sus pasos hacia su felicidad completa, la naturaleza tiende implícitamente al único fin último de la visión beatífica. Pues bien, este fin, en virtud de la gratuidad de la gracia, se encuentra fuera del campo de los actos naturales. La correspondencia no está en el plano de los actos, sino en el plano más implícito de la inclinación indeterminada que lleva a la naturaleza humana al deseo natural de la visión de Dios sin permitirle querer esa visión con una intención plenamente formada.

Basada en la finalidad de esta inclinación natural, la articulación entre los dos órdenes no se puede producir más que por la mediación de la gracia, que trasforma el deseo natural de ver a Dios en un acto de amor sobrenatural. Algunos sucesores de Tomás de Aquino insistieron más aún que él en la articulación de los dos órdenes, en beneficio del orden sobrenatural, perdiendo así de vista el papel y el valor preparatorio que podía tener en el plan providencial de Dios la vida moral natural ordenada a sus fines morales próximos.

## 3. La concepción franciscana: desde la herencia de Anselmo hasta Buenaventura y Duns Escoto

**Indicaciones bibliográficas**: Ph. Delhaye, *Quelques aspects de la morale de saint Anselme*: Spicilegium Beccense (1959) 401-422.– A.-M. Hamelin, *L'École franciscaine de ses débuts jusqu'à l'occamisme*, Nauwelaerts, Louvain 1961.– E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943; *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952.– G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t. II. *Secteur social de la scolastique*, Nauwelaerts, Louvain [2]1958.

En definitiva, la concepción tomista añade al orden sobrenatural de la bienaventuranza agustiniana el complemento de una finalidad natural de la felicidad. Pero si la teoría aristotélica permite identificar la finalidad moral natural con la determinación que lleva a cada ser a la perfección de su naturaleza, considera el bien y la finalidad bajo un aspecto más metafísico que ético. Por otra parte, si la doctrina tomista amplía la finalidad moral de modo que le hace abarcar, junto con el fin sujetivo del individuo, el conjunto de los fines morales objetivos que se imponen a su acción, el hecho de integrar así los fines morales objetivos al orden moral equivale a hacer de la finalidad sujetiva de la felicidad el principio de la finalidad objetiva del bien, o también a subordinar esta finalidad a aquella.

Si hay que reconocer que la perspectiva dominicana, y tomista en particular, realiza plenamente el encuentro de los eudemonismos agustiniano y aristotélico, hay que añadir sin rodeos que no retiene más que un aspecto de la visión del obis-

po de Hipona, dejando de lado el intento de trazar una concepción objetiva de la finalidad moral natural que se había esbozado antes de la crisis pelagiana. Este intento, recogido por Anselmo, es el que heredaron los franciscanos. Así, lo mismo que los dominicos habían aportado al eudemonismo agustiniano el añadido de una voluntad o deseo natural de la felicidad, los franciscanos añadieron a la caridad agustiniana el complemento de una voluntad o deseo natural del bien moral.

Anselmo († 1109) determina el sentido del bien moral en el plano objetivo y desinteresado en el que Agustín, en el tratado *Sobre el libre albedrío*, define la caridad. Partiendo de esta concepción objetiva de la caridad es como desarrolla la idea de una moralidad objetiva y la extiende al conjunto de la voluntad moral. La función de esta voluntad moral consiste en perseguir el bien moral por él mismo, por su propia rectitud. En esta perspectiva la libertad ocupa un lugar central, formando parte de la esencia misma de la moralidad.

> «*El discípulo*: [...] Por lo cual hay que concluir que el libre albedrío ha sido dado a la naturaleza racional para conservar la rectitud de la voluntad ya recibida.
>
> *El maestro*: Has respondido bien a mis preguntas. Pero aún nos queda por considerar el motivo por el cual la naturaleza racional debe guardar esa rectitud. ¿Es por la rectitud misma o por otra cosa?
>
> *El discípulo*: Si no se hubiera dado a esta naturaleza la libertad para que observara la rectitud de la voluntad por sí misma, no tendría valor desde el punto de vista de la justicia, puesto que es claro que la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma, y creemos que el libre albedrío está ordenado a la justicia. Por lo cual hay que afirmar, como cosa cierta, que la naturaleza racional no la ha recibido más que para guardar la rectitud de la voluntad por sí misma.
>
> *El maestro*: Por consiguiente, puesto que toda libertad es poder, este libre albedrío es el poder de observar la rectitud de la voluntad por sí misma»[9].

Esta herencia anselmiana, en la que la rectitud moral es solidaria de una concepción original del libre albedrío, es difícil de conciliar con la metafísica aristotélica de la voluntad. Por seguir al obispo de Cantorbery, los franciscanos se separan del Filósofo. Buenaventura, esbozando el movimiento, modifica la concepción aristotélica de la voluntad cargándola con las funciones del libre albedrío. Esta integración conduce a una nueva solución de continuidad entre el determinismo finalista que rige el orden universal de las causas segundas y la finalidad libre del acto voluntario.

Al lado de los principios que rigen el orden universal y confieren una inteligibilidad a todo el orden natural, aparecen entonces otros, específicamente morales, que dan a nuestros actos su inteligibilidad propiamente moral. A su luz se precisa el sentido de la libertad humana que desborda necesariamente al que ella misma podía recibir dentro del marco de la finalidad determinada por Aristóteles:

> «Lo mismo que el entendimiento posee, desde la creación misma del alma, una luz que es para ella un lugar natural de juicio (*naturale judicatorium*), dirigiendo al entendimiento en sus actos de conocimiento, así también la capacidad afectiva (*affectus*) tiene una especie de peso natural (*naturale quoddam pondus*)

9. ANSELMO, *Del libre albedrío* III: *Obras completas* , BAC 1952, t. I, 561.

que la dirige en sus actos de apetito [...] y, de este modo, la sindéresis[10] denota solamente el peso de la voluntad en el sentido de que tiene por función inclinar hacia lo que es el bien en sí mismo [...].

En consecuencia, es en la consideración de la rectitud donde se puede apreciar la regla de vida. Porque es cierto que vive rectamente todo aquel que es guiado por los preceptos de la ley divina, como ocurre cuando la voluntad del hombre acepta los preceptos necesarios, las advertencias saludables y los consejos de perfección, a fin de poder experimentar así la voluntad de Dios, buena, aceptable y perfecta. Y la regla de vida es entonces recta, cuando no se quiere encontrar en ella ninguna desviación[11].

Pero esta nueva solución de continuidad no se estableció en un momento. Si Buenaventura[12] reconoce un límite entre el orden natural y el sobrenatural como Tomás de Aquino, somete sin embargo la voluntad, en cuanto que forma parte del orden natural, al determinismo finalista de la felicidad. El libre albedrío es en principio distinto del apetito de la felicidad, pero según Buenaventura tan sólo es en el plano de la gracia donde queda realmente liberado de la servidumbre metafísica. En el fondo, lo que lleva a cabo Buenaventura es una síntesis entre el aristotelismo y el anselmismo.

Duns Escoto († 1308) se sitúa en la línea de Anselmo y de Buenaventura, pero se niega a someter el libre albedrío a los fines de la metafísica. Quiere una voluntad indiferente y hacer de esta indiferencia el punto de partida de la finalidad moral.

El Dios de la revelación, vislumbrado por Duns Escoto y clave de bóveda de su pensamiento, es Caridad y fin supremo de todo; crea por libre disposición de su voluntad y lo hace, en sentido metafórico, por amor a sí mismo y por su propia gloria. Dios es «donación», tanto en la Trinidad, en la que cada una de las Personas se da a las Otras, como en el exterior, en donde ofrece a Cristo a la criatura humana, para que por medio de él pueda ésta participar de su amor y de su bienaventuranza.

«El gozo de la bienaventuranza es el amor-entrega (*amor honesti*) y no el amor a lo útil o a lo deleitable, que es el amor-deseo [...]»[13].

10. La «sindéresis» en teología moral designa la conciencia habitual, más particularmente los primeros principios innatos a la conciencia moral. Como se ve, el sentido del término plantea el problema del último fundamento de la moralidad en el hombre. La doctrina de la sindéresis en los escolásticos está necesariamente en función de la concepción que se forjan de la finalidad moral, es decir, de la dotación moral que orienta a la naturaleza humana hacia su fin último. De la naturaleza de esta orientación depende la realidad descrita bajo la palabra «sindéresis». Tomás, concretando la doctrina de Alberto Magno, atribuye exclusivamente la sindéresis a la inteligencia y la identifica con el *habitus* de los primeros principios morales, fundamento de los juicios de la conciencia moral. Buenaventura, que sigue aquí la tradición de su orden, afirmada ya por Alejandro de Hales, distingue la sindéresis de la conciencia y la atribuye a la voluntad, como se ve en el texto. Cf. O. LOTTIN, *Le concept de syndérèse aux XII[e] et XIII[e] siècles*, en *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*,t. 2, Duculot, Gembloux 1944, 103-350.

11. BUENAVENTURA, *Comment. in Sententias* IV, d.39, a.2, q.1: *Opera theologica selecta*, Firenze 1938, 9444-945.

12. E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, *o. c.*, 325-333.

13. DUNS ESCOTO, *Scriptum Oxoniense* I, D.1, pars 1, q.1, nº 18: *Opera omnia*, ed. Wadding, Lyon 1639.

«Amar a Dios con amor de caridad significa querer el objeto en sí mismo, aun cuando por un imposible esto no correspondiera al bien del que ama [...]»[14].

«Hay que amar al prójimo por el mismo amor por el que se ama a Dios»[15].

Si Dios crea para su gloria unas criaturas libres, éstas permanecen en una dependencia esencial de él. Al haber sido el creador, sigue siendo dueño de la libertad creada, sin tener necesidad de disminuirla, reduciéndola a unos actos determinados. La moral de Duns Escoto es la culminación del camino que había ido ampliando progresivamente el papel de la voluntad, iluminándola a la luz de la caridad objetiva y desinteresada. La voluntad puede actuar en virtud de su propia espontaneidad, precisamente porque encuentra en la caridad la perfección de su función moral.

Duns Escoto[16], en su teología moral, separa el orden de la finalidad moral del orden metafísico universal. Si subordina el fin sujetivo al fin objetivo, hace de la caridad la ley fundamental del orden moral natural. No admite ninguna diferencia específica entre la moralidad natural y la moralidad sobrenatural; y entiende expresamente que no existe ningún acto sobrenatural cuya fuerza no pueda ser realizada por un acto natural. El orden sobrenatural, según él, es la coronación del orden natural.

Un acto puede ser moralmente bueno, malo o indiferente. Para ser moral, tiene que ser libre (la autonomía de la voluntad) y estar de acuerdo con el juicio del entendimiento (la recta razón).

«Un acto [...] es moralmente bueno cuando tiene todo lo que le conviene naturalmente y todo lo que concurre a su ser natural [...]. La bondad moral no viene ni mucho menos de la naturaleza del acto, sino de la razón recta del agente»[17].

«En consecuencia, podemos decir que, en todos los casos, el acuerdo del acto con la razón recta es lo que, cuando está presente, hace que el acto sea bueno. Porque, dado que todo acto está afectado por una especie determinada de objeto, si el acto no está de acuerdo con la razón recta del agente (es decir, si éste no sigue la razón recta al obrar), no puede ser bueno. Así pues, en primer lugar la conformidad del acto con la razón recta, que dirige absolutamente todas las circunstancias propias de ese acto, es lo que caracteriza como bueno al acto»[18].

Pero, para ser moralmente bueno, es decir, virtuoso, un acto debe ser objeto de una elección libre de la voluntad que persigue su fin último. Pues bien, esta voluntad, que es indeterminada por esencia, tiene necesidad de una ayuda para decidirse. Un acto no será digno de Dios más que cuando sea aceptado por él y divinizado por la gracia.

«Dios es el fin natural del hombre, pero este fin no puede realizarse más que sobrenaturalmente»[19].

14. *Ib.* III, D.27, q.1, nº 2.
15. *Ib.* III, D.28, q.1, nº 1.
16. J. ROHMER, *La finalité morale*, o. c., 285-294.
17. DUNS ESCOTO: *Scriptum Oxoniense* II, D.40, q.1, nº 22-3.
18. *Ib.* I, D.17, pars I, q.2, nº 61.
19. *Ib.* I, Prol., pars I, q.1, nº 32: trad. según *Opera omnia*, Civitas Vaticana 1950.

«El que el hombre actúe meritoriamente no puede provenir sólo de la naturaleza, ya que parece que fue el error de Pelagio afirmar que unos actos puramente naturales pueden merecer la bienaventuranza sobrenatural: por eso el hombre tiene necesidad de un auxilio sobrenatural para obrar meritoriamente. Este auxilio no puede ser la fe, ni la esperanza, que pueden encontrarse igualmente en el pecador; por tanto será la caridad, que es la gracia»[20].

«Para que un acto pueda ser aceptado por Dios como meritorio para el cielo, se necesita un *habitus* sobrenatural para que su posesor sea agradable a Dios y su acto aceptable»[21].

En la Edad Media, nos encontramos ante dos concepciones de la vida moral cristiana: cada una, tanto la dominicana como la franciscana, es la culminación de una teoría diferente de la finalidad moral, que se elabora partiendo de los datos agustinianos. Una es la de los partidarios de la finalidad natural, la otra la de una finalidad específicamente moral.

Pero después de haber presentado de manera genética los caminos medievales, ateniéndonos al principio de la finalidad moral, hemos de tratarlos sintéticamente, destacando el punto de vista del orden y de la ley. La exposición se basará en una pregunta: ¿qué parte ocupan respectivamente la ley y la libertad en la vida moral? Para evitar toda dispersión, tomaremos la ley como núcleo central y en relación con ella nos preguntaremos por la libertad.

## II. UNA PRESENTACIÓN SINTÉTICA DE LOS SISTEMAS

En el punto de partida de las construcciones medievales está la idea agustiniana de que la norma última de la vida moral es la ley eterna. Agustín definió la ley eterna cristianizando la concepción estoica. Es, nos dice, «la razón divina», «la voluntad de Dios que ordena la conservación del orden natural», la expresión del gobierno que Dios ejerce sobre el mundo y que se relaciona con su sabiduría (razón) y con su poder (voluntad).

Esta distinción es importante para el desarrollo que viene a continuación: porque si nadie excluye el poder o la sabiduría de Dios, los franciscanos insisten más en la primera y los dominicos en la segunda. Pero, repitámoslo, se trata únicamente de una cuestión de acento.

Demos un paso más. Si la ley eterna, por la que Dios gobierna el mundo, es la norma última de la vida moral, tiene una doble expresión: la ley de la naturaleza (creación) y la ley de la gracia (según la redención). Ligadas en su origen, estas dos dimensiones no deben separarse. Toda la cuestión está en precisar su articulación: Tomás de Aquino, Buenaventura y Duns Escoto la concebirán de manera distinta.

20. *Ib.* I, D. 17, pars l, q.1-2, nº 121.
21. *Ib.*, I.. D. 17, pars 1, q.11-2, nº 129.

## 1. La visión tomista

Todo el esfuerzo de santo Tomás consiste en dar un substrato natural a la ley de gracia o, en otras palabras, un fundamento metafísico a la acción moral. Según él, la tensión sobrenatural del hombre hacia Dios se basa en una tensión natural análoga.

– La tensión natural del hombre hacia Dios se comprende en el pensamiento tomista dentro del marco del orden universal, pensado en las categorías de Aristóteles y del Pseudo-Dionisio: el orden universal es un orden finalizado y jerarquizado.

– La teoría tomista de la ley se comprende en este edificio majestuoso: la ley eterna es el corolario del orden universal. En su Sabiduría, Dios ha dado al mundo creado una ordenación. En la razón humana, imagen de la razón divina, la ley eterna se convierte en ley natural. Le corresponde al hombre libre trasformar ese orden necesario en una ley consentida: se somete a ella, pero prolongándola por medio de la promulgación de leyes positivas.

– Las leyes divinas y humanas, la ley natural y la ley de la gracia guardan todas ellas relación con la ley eterna, que es la única inmutable. A veces los comentaristas del Doctor Angélico no han tenido en cuenta este punto.

## 2. La visión Bonaventuriana

Según el cardenal franciscano, que se opone en esto a Tomás de Aquino, el hombre, en relación con Dios, no está arraigado en el universo, sino situado frente a él:

– Esta separación entre el hombre y el universo le permite a Buenaventura mantener que existe un orden natural, espíritu de las leyes del universo, y un orden moral que expresa las de las personas.

– En la cima del orden bonaventuriano está el orden divino, que tiene como expresión la ley eterna. Por debajo está el orden natural y las leyes universales, así como el orden humano y las leyes morales. Las leyes universales son la expresión de la sabiduría creadora de Dios, las leyes morales son la manifestación de la «razón recta» del hombre. Pero, si la razón del hombre es autónoma, no está alejada de Dios, ya que, para ser recta, tiene necesidad de estar de acuerdo con la voluntad divina. En definitiva, la ley divina positiva, promulgada en las Escrituras, es la fuente de todas las leyes humanas.

– El Doctor Seráfico no acaba aquí su razonamiento. Al lado de una moral de acción, en la que la libertad tiene la función de unirse a la voluntad libre de Dios, admite una moral de participación, en la que la libertad tiene que someterse a la sabiduría necesaria de Dios.

## 3. La visión Escotista

Duns Escoto se opone a Tomás de Aquino y a Buenaventura, pero recibiendo ideas de los dos, especialmente de Buenaventura. Según él, el universo forma un

todo armonioso en el que ocupa su lugar el hombre. Pero, si el hombre se somete a la armonía del todo, no lo hace más que por su propia voluntad, obedeciendo a una ley exterior.

– Como santo Tomás, el doctor sutil piensa que Dios gobierna el universo por la ley eterna. Pero, a diferencia de él, insiste más en la omnipotencia que en la sabiduría divina. La libertad absoluta de Dios no está ligada por ninguna necesidad, sino por el principio de no-contradicción.

– Esta insistencia de Duns Escoto en la libre voluntad de Dios lo lleva a recoger la idea de Buenaventura, que quiere que la ley moral esté constituida por el conjunto de los imperativos que la razón propone a la libertad del hombre. Para Escoto, solamente la obediencia a la ley es lo que determina la bondad del acto, tanto si esta ley es humana como divina.

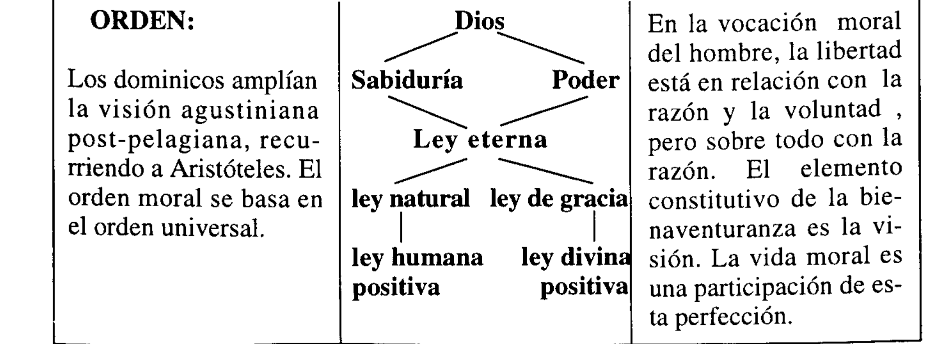
– Pero el maestro franciscano, lo mismo que Buenaventura, no lleva su razonamiento hasta el fin, en la medida en que sigue admitiendo cierto fundamento natural de la moral.

Los tres caminos presentados se recorren en un período de cincuenta años (1270-1320) que son esencialmente de transición. Se enfrentan dos civilizaciones, la rural y la urbana, y se intentan conjugar tres realidades políticas: el antiguo feudalismo, el corporativismo ciudadano y el estatismo real. Cada uno de nuestros pensadores se inscribe en este conjunto tan complicado: Tomás se inclina por el corporativismo ciudadano, Buenaventura se mantiene todavía cerca del feudalismo y Escoto representa el auge del estatismo real.

Estos horizontes políticos van modelando en la imaginación de la gente unas representaciones concretas de la ley y de la libertad. Iluminan además con una luz nueva la manera con que los dominicos y los franciscanos atenuaron el sujetivismo de Abelardo, ensanchando los primeros la posición post-pelagiana de Agustín con la ayuda de la metafísica aristotélica y conjugando los segundos su concepción ante-pelagiana de la caridad con una voluntad natural del bien moral.

Hemos subrayado hasta ahora la manera con que los medievales releyeron su pasado; hemos de dar a continuación un giro para considerar la forma con que ellos a su vez fueron releídos por sus sucesores.

*Es posible resumir en dos cuadros las presentaciones genética y sintética de los caminos medievales, pensados según el orden moral y su finalidad. Lo hacemos en la siguiente página.*

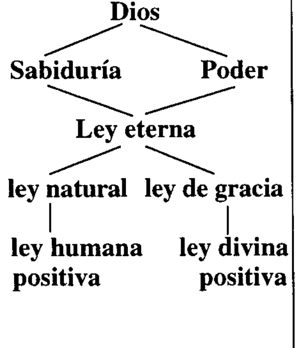


**FIN:**
*Alberto Magno:*
¿Cómo puede el sujeto agente
RACIONAL Y VOLUNTARIAMENTE
tender a su objeto dado en la fe como bien y felicidad?
*Tomás de Aquino:*
¿Cómo puede el sujeto agente,
RACIONAL y voluntariamente,
tender a su objeto dado en la fe como bien y FELICIDAD?

**FIN:**
*Buenaventura:*
¿Cómo el objeto dado en la fe como BIEN y felicidad puede
RACIONAL Y VOLUNTARIAMENTE
ser deseado por el sujeto agente?
*Duns Escoto:*
¿Cómo el objeto dado en la fe como BIEN y felicidad puede
racional Y VOLUNTARIAMENTE
ser deseado por el sujeto agente?

**ORDEN:**

Los franciscanos amplían la visión agustiniana ante-pelagiana alejándose de Aristóteles. El orden moral es distinto del orden universal.




En la vocación moral del hombre, la libertad está en relación con la razón y la voluntad, pero sobre todo con la voluntad. El elemento constitutivo de la Bienaventuranza es el amor. La vida moral es una acción en esta rectitud.

# Capítulo XII

# En el torbellino de una ruptura

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: P. VIGNAUX, *Nominalisme*, en *DTC* XI (1931) 733-784.– W. C. PLACHER, *A History of Christian Theology. An Introduction*, The Westminster Press, Philadelphia 1983, c. 11: «The absolute Power of God», 162-180.– S. PINCKAERS, *La Théologie morale au déclin du Moyen Âge: le nominalisme:* Nova et Vetera 52 (1977) 209-221.– G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, t. 4: *Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire*; t. 5: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales*, Nauwelaerts, Luvain 1962-1963.– L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. 1. *L'homme et ses oeuvres,* Vrin, Paris 1949.– R. GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Nauwelaerts, Louvain 1947.– J. J. RYAN, *The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham*, Scholar Press, Missoula 1979.– L. FREPPERT, *The basis of morality according to William Ockham*, Franciscan Heral Press, Chicago 1988.–P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham, le singulier*, Ed. de Minuit, Paris 1989, 55-105.– C. MICHON, *Nominalisme, La théorie de la signification d'Occam*, Vrin, Paris 1994.– H. OBERMANN, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids [2]1967 (especialmente el cap. 4).

Los historiadores de la teología moral establecen a veces una oposición entre los *antiguos* (Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura) y los *modernos* (Duns Escoto, Guillermo de Ockham † 1349, y Gabriel Biel † 1495). Ven en la nueva orientación el comienzo de la disolución de la escolástica y del pensamiento medieval *del fin y del orden*, el preludio del humanismo y de la Reforma, la preparación del racionalismo de Descartes y de Leibniz,

así como del sensualismo francés o inglés. En una palabra, los modernos estarían en el origen de todos los errores concebibles: en teología, el racionalismo extremo; en ontología, el escepticismo; en filosofía de la naturaleza, el empirismo y el atomismo mecanicista; en psicología, el materialismo; en antropología, el sujetivismo y el individualismo; en ética finalmente, el formalismo, el voluntarismo, el positivismo moral y el semi-pelagianismo. Otras investigaciones más serenas

conducen a un mayor discernimiento. No es posible hacer que todo entre en la unidad del nominalismo, dándole así un sentido negativo.

Los *modernos* no tuvieron al principio más que un método de enseñanza nuevo. En el siglo XIV, cuando criticaron el realismo de los universales, se les llamó «terministas»; luego, cuando se opusieron al averroísmo y al aristotelismo radical, se convirtieron en «conceptualistas realistas». En el siglo XV, fueron designados con el nombre de «nominalistas» por parte de los realistas, que les reprochaban sus especulaciones en el terreno filosófico y teológico. Pero Guillermo de Ockham rechazó este calificativo y sus sucesores fueron llamados «ockhamistas» o «gabrielistas». El nominalismo era recibido entonces en la Universidad y, más ampliamente, en la Iglesia.

La posición fundamental de los *modernos* no es ni una fiebre exagerada de novedad, ni un escepticismo tendente a la separación radical entre la filosofía y la teología. Es el deseo, en un mundo cambiante, de progresar hacia una comprensión nueva de las relaciones entre Dios y el hombre. Se intenta entonces hacer resaltar la diferencia radical entre Dios y el hombre mostrando los límites de la razón humana y la validez de los datos revelados que no pueden encerrarse en ningún esquema.

El desplazamiento en la concepción de las relaciones entre el ser absoluto y el orden creado, que se produjo ya a finales del siglo XIII, condujo a los *modernos* a acentuar en sus debates el principio del «poder absoluto de Dios» (*potentia Dei absoluta*), la idea de contingencia y la crítica del esquema tradicional del orden. Ponen entonces en cuestión al hombre mismo y su capacidad de conocer y se preguntan, a partir de la revelación, qué es el hombre delante de Dios y cómo, «durante su itinerario en la tierra» (*in statu viatoris*), puede encontrar el camino de la salvación. Estos interrogantes guardan una relación inmediata con ciertos principios fundamentales, directores (positivos) o correctores (negativos): «Para Dios es posible todo lo que no contiene ninguna contradicción lógica»; o también: «Toda realidad diferente de Dios es contingente». Esto no dejará de tener sus repercusiones sobre la moral fundamental.

Pero antes de examinar más detalladamente y por sí mismas estas proposiciones que mantenían los *modernos* y particularmente la de Guillermo de Ockham, considerémoslas de una manera más general y en sus relaciones con las de los *antiguos*[1], a fin de captar debidamente el ambiente conceptual que permitió la revolución ockhamista.

## I. MODELOS DIFERENTES

La Edad Media no conoce nuestra distinción entre el dogma y la moral. En sus investigaciones éticas no parte tampoco de la cuestión del deber y de su fundamento último, pero refiere a Dios todo el obrar humano aceptando que pueden encontrarse en él diferentes maneras de pensar. Si Tomás de Aquino, Duns Esco-

1. L. VEREECKE, *Autonomie de la conscience et autorité de la loi*: Le Supplément 152 (1985) 15-27.

to, Guillermo de Ockham y sus discípulos no dudan de la identidad real de la esencia y de los atributos divinos, mediante el juego de una distinción formal, virtual y conceptual se ven conducidos a una acentuación diferente, en Dios, del entendimiento (sabiduría) y de la voluntad (omni-potencia) y a unas concepciones distintas de las relaciones de Dios con la creación, y por tanto a unas justificaciones diversas del orden moral.

## 1. Un modelo intelectualista: Tomás de Aquino

Tomás de Aquino ha sido interpretado de varias maneras, pero se puede admitir que su concepción moral está integrada teológicamente y que comprende el camino del hombre hacia Dios según el esquema de la «salida» y del «retorno» (*exitus-reditus*): el hombre, creado por Dios y rescatado por Cristo, está ordenado al Bien como objeto y como fin. Dios, el Bien Soberano, es también el fin supremo y último del hombre. En la bienaventuranza en Dios el hombre, viviendo virtuosamente, encuentra su cumplimiento. En este sentido, la moral del Aquinate es una moral de las virtudes. Con este esquema del *exitus-reditus* va unida una teoría de la ley. Ya la hemos evocado, pero tenemos que considerarla aquí desde otro ángulo, es decir, haciendo aparecer los conceptos de deber y de obligación.

El acento que se pone en la Sabiduría (*ratio*) de Dios conduce a santo Tomás a atribuirle totalmente la ley eterna, desarrollada por los estoicos y cristianizada por Agustín, en la que se arraiga la ley moral natural. La ley eterna es la ley racional divina que dirige y ordena todo lo creado; correlativamente, la ley moral natural, que participa de la ley eterna, es la ley racional del hombre creado a imagen de Dios. Sobre la base de esta racionalidad es como el hombre toma parte activamente de la Sabiduría divina.

El hombre no es capaz solamente de conocer la ley moral natural como ley que ha de cumplir, sino que esta misma ley lo obliga, de una manera fundada racionalmente, a preocuparse activamente de sí mismo y de su prójimo. La razón humana es así la facultad propiamente legisladora del hombre, que está en el origen de su deber. Al hombre no se le puede imponer ninguna clase de obligación que no vaya dictada por su razón; porque el deber moral se basa exclusivamente en una intuición interior y no en un mandamiento impuesto desde fuera. Pensando desde lejos en la concepción kantiana de la razón práctica, se puede hablar aquí de una autonomía moral de la razón, pero sin olvidar que en teología el punto de partida es el orden de la creación y que, para Tomás de Aquino, el fundamento último se comprende a partir de la Sabiduría divina.

Según el Doctor Angélico, el motivo de las obligaciones morales, dictadas por la razón, se encuentra en la ordenación del hombre al Bien y en su constitución ontológica de imagen de Dios. Entonces, para el hombre, la obligación moral propiamente dicha consiste en dirigirse, en una vida virtuosa, hacia la visión de Dios (la bienaventuranza), mediante la consideración de sus tendencias a la conservación de sí mismo, a la reproducción, a la formación de la comunidad y a la búsqueda de la verdad. Pero, según Tomás de Aquino, estas tendencias no tienen en sí mismas ningún carácter normativo, aunque sean el terreno en donde la razón práctica establece sus normas. De forma paralela, el Aquinate distingue en-

tre el derecho natural primario y el derecho natural secundario: en el primero se encuentran los principios supremos de la acción, en el segundo las reglas de comportamiento.

Estas posiciones se definen muchas veces como «clásicas»; pero fueron interpretadas de manera muy diferente por la primera y por la segunda neo-escolásticas, en los siglos XVI y XIX.

## 2. Un modelo voluntarista: Duns Escoto, Ockham, Biel

Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Gabriel Biel[2] desarrollaron una concepción moral cuyos intereses son los mismos que los de Tomás de Aquino, pero con una diferencia que ya hemos señalado y que aquí hemos de exponer más ampliamente. En nuestros autores, no se le concede ya la primacía al conocimiento intelectual, sino a la voluntad y a la libertad.

La concepción voluntarista de los dos maestros de Oxford no es el fruto de una separación que se haya percibido entre la esencia y la voluntad de Dios, que –a diferencia de Tomás de Aquino– ellos consideran como idénticas, aunque formal y nominativamente distintas. Su voluntarismo no puede comprenderse tampoco como si la acción de Dios *ad extra* fuera una acción arbitraria, lo cual significaría que tanto el orden natural como el orden moral reposan en una voluntad puramente arbitraria. Dios está ligado al orden natural y moral que ha impuesto. Decir, con Duns Escoto y con Guillermo de Ockham, que el bien y el mal dependen de la voluntad de Dios, tiene que comprenderse según los principios de su teología: la acción de Dios *ad extra* es libre, limitada únicamente por el principio de contradicción; pues bien, no hay ninguna contradicción en el hecho de decir que Dios escogió libre y eternamente el orden del mundo, y esto no va en contra de la justicia y de la razón.

Pero ¿puede decirse que la posición defendida por Duns Escoto y Guillermo de Ockham es un positivismo moral? Si pudieran, estos teólogos rechazarían ciertamente esta afirmación, arguyendo que el Bien, según ellos, se basa en Dios y que no se deja determinar absolutamente, como en Tomás de Aquino, a partir de la naturaleza comprendida como el reflejo de la esencia divina. Su ética no es una doctrina de la acción que, en virtud de un orden ontológico, correspondiera a la naturaleza del hombre creado según una idea eterna, sino la doctrina de lo que Dios ha ordenado en su libertad y por su voluntad concreta. No puede negarse entonces que aquí se subraya fuertemente el carácter de obligación.

Si no puede afirmarse que en nuestros maestros franciscanos hay mucho de positivismo moral, ¿puede pensarse que su concepción es una moral del deber? A partir de sus premisas teológicas ¿no se preguntan por las leyes fijadas como condiciones necesarias y suficientes para la salvación? Para responder, hemos de estudiar las relaciones que se plantean entre la ley moral natural y el decálogo revelado. Hay principios prácticos que son conocidos por sí mismos y que Dios no puede cambiar. Constituyen la ley natural. ¿Pero son así todos los mandamientos

2. Gabriel Biel no es una mente original; en su gran *Commentarium in Sententias* no intenta más que desmenuzar la doctrina de Guillermo de Ockham y de sus discípulos.

del decálogo? Si Tomás de Aquino lo admite, Duns Escoto y Guillermo de Ockham lo niegan. Para estos últimos, los mandamientos de la segunda tabla no son de derecho natural, mientras que el doctor dominico mantiene lo contrario, aunque tomándolos, como se ha dicho, en un sentido amplio. Según los franciscanos, los mandamientos son hipotéticamente necesarios como condición prescrita por Dios para obtener la salvación.

Las dos concepciones morales, presentadas a grandes rasgos, se distinguen por sus acentos intelectualista o voluntarista, pero coinciden en cuanto al destino moral de la acción, ya que las dos admiten que la rectitud moral de un acto depende de su conformidad con la visión recta de la razón. En el momento de las Reformas, a partir de otras premisas, se rompió el equilibrio. La orientación intelectualista acentuó más aún su aristotelismo, exagerando el orden metafísico del ser y del deber; y la otra concepción llegó a rechazar la libertad de la voluntad delante de Dios, aunque guardando ciertas simpatías por sus concepciones voluntaristas de Dios y del hombre. En este nuevo contexto es donde hemos de releer la casuística y la neoescolástica. Pero, antes de hacerlo, conviene que volvamos al pensamiento de Guillermo de Ockham para medir toda su importancia y descubrir los densos torbellinos que se ocultan bajo unas apariencias de continuidad.

## II. LA REVOLUCIÓN OCKHAMISTA; NI ARISTÓTELES, NI AGUSTÍN

Mientras se desgarra el tejido de la cristiandad, Guillermo de Ockham lleva a cabo en el terreno de la ética una revolución que no tiene nada que envidiar a la que Copérnico llevó a cabo en astronomía. Más que cualquier otro, formula nuevas maneras de pensar, que están en el punto de partida de una evolución que no acabará más que tres siglos más tarde. El «Venerable Iniciador» (*Venerabilis Inceptor*)[3] no nos ofrece una teología moral completa, sino un método y sobre todo unos principios.

### 1. La ruptura en sí misma

Como todas las grandes síntesis teológicas, el ockhamismo tiene su fuente en una espiritualidad fuerte, la de Francisco de Asís. Pero en el siglo XIV, la orden franciscana se encuentra desgarrada por ardientes disputas que, más que simples disputas monacales, son la expresión de una opción de la sociedad que se busca a sí misma, anunciando ya en muchos de sus rasgos el mundo moderno. Guillermo de Ockham pertenece a la fracción más radical de los hermanos menores[4]. Defensor de la pobreza absoluta, de la que había hecho profesión, se entrega por entero

3. Al darle este título a Ockham en el siglo XV, se jugaba de hecho con el doble sentido de la palabra *inceptor*. Por un lado, designaba a quien, en Inglaterra, había acabado los estudios de teología, pero sin ser todavía *doctor*; por otro lado señalaba a un «jefe de escuela». De Ockham se decía que era *Venerabilis Inceptor Invictissimae Scholae Nominalium*.

4. L. Baudry, *o. c.*, 96-123.

a la búsqueda de los valores auténticos: la verdad, la justicia, el bien común. ¡Pero, sobre todo, es libre! Y esta libertad se convierte en el polo esencial de su teología:

> «Llamo libertad al poder que tengo de producir indiferentemente y de forma contingente efectos distintos, de manera que puedo causar una efecto o o causarlo sin que se produzca ningún cambio fuera de ese poder»[5].

Como hemos dicho, en reacción contra las teorías aristotélicas de las naturalezas integradas en las teologías del siglo XIII, el maestro de Oxford acentúa en Dios la omnipotencia y la libertad soberana. Pero a esta última responde, según él, la libertad del hombre. Es la libre determinación de su voluntad la que hace al hombre responsable y la que da fundamento a la moralidad de sus actos. Pero esta libertad debe obedecer a la voluntad de Dios que se expresa en la Escritura[6]: «La ley del evangelio es una ley de libertad» (*Lex evangelii, lex libertatis*), pero sobre todo en la razón humana. Ésta es la voz misma de Dios en lo más profundo del hombre. Ockham precisa que el hombre debe obedecer a lo que la razón le presenta como obligatorio, y precisamente porque la razón lo presenta como obligatorio. Queda de este modo ampliamente subrayado el aspecto racional de la moral ockhamista.

De lo que acabamos de decir se desprenden dos consecuencias importantes. Si la recta razón humana determina el valor de los actos, es posible una moral humana fuera de la fe cristiana. Semejante posición justifica *a priori* toda colaboración con los infieles, tanto en política como en economía, por ejemplo. Por otra parte, si el hombre es libre ante Dios, *a fortiori* lo es ante las autoridades humanas, políticas o religiosas[7]. Por su comportamiento y por sus escritos, Ockham no dejó de afirmar los «derechos y libertades» (*jura el libertates*) de los que debe gozar toda persona. No estamos aquí muy lejos de una teoría de los «derechos del hombre».

## 2. Una lenta entrada en la historia

Una enseñanza semejante no podía hacer sentir sus efectos en la historia más que con cierta lentitud. Se necesitó mucho tiempo para que pudieran medirse todas las rupturas producidas por Guillermo de Ockham, para que se comprendiera que, al rechazar el ejemplarismo agustiniano, se condenaba todo intento de explicación del mundo por una referencia a un arquetipo, y para que se descubriera que, al rechazar la metafísica de Aristóteles, se oponía a la búsqueda de una lógi-

5. Guillermo de Ockham, *Septem Quodlibeta* 1, q.16: *Opera theologica*, ed. J. C. Wey, t. IX, Franciscan Institute Presse, New York 1980, 123.

6. L. Vereecke, *Loi et Évangile selon Guillaume d'Ockham*, en *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori*, *o. c.*, 193-203.

7. Y. Congar (en Revue Historique du droit français et étranger 36 [1958] 210-259), interpretando el pensamiento de Guillermo de Ockham sobre el principio «Lo que atañe a todos debe ser tratado y aprobado por todos» (*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*), muestra el giro que provoca el individualismo. A propósito del magisterio doctrinal en la Iglesia, el franciscano rechaza, de hecho, toda intervención de la autoridad del papa o del concilio y desea que se acuda sólo a la Escritura, a la razón o al testimonio de la Iglesia universal.

ca dentro del propio mundo. Y después de todo esto, se percibió finalmente que, según el *Venerabilis Inceptor*, no queda más que la realidad individual, única en su existencia singular, ya que todo universal no tiene para él más que un valor «nominal»[8].

Para Guillermo de Ockham, la moral no puede pensarse ya más que de una manera atomística, ya que cada uno de los actos humanos está aislado en el tiempo. No hay una finalidad global ni una inclinación natural al bien o a la felicidad, ni unos *habitus* o virtudes. Un acto libre no puede ser más que el brotar instantáneo de una decisión, sin más causa que el poder de autodeterminación del que goza la voluntad.

> «Yo digo que la voluntad [...] puede no querer el fin último, tanto si se le presenta en general como en particular. Y lo pruebo de este modo. Se puede no querer lo que la inteligencia puede ordenar que no se quiera. Esto está claro. Pero la inteligencia puede creer que no hay un fin último ni una bienaventuranza y, por consiguiente, ordenar que no se quiera el fin último o la bienaventuranza.
>
> Y segunda prueba. Todo el que rechaza un antecedente puede no querer lo consiguiente. Pues bien, uno puede no querer existir, y por tanto puede no querer la bienaventuranza que él cree que es consiguiente a su existencia. Afirmo en segundo lugar que, si la inteligencia juzga que una cosa es el fin último, la voluntad puede no querer ese fin, tal como yo lo pruebo. Como el poder libre es capaz de actos contrarios, por esa razón puede determinarse en un sentido o en cualquier otro. Pues bien, la voluntad, como poder libre, es capaz de querer o no querer respecto a cualquier objeto. Por tanto, si es capaz de querer respecto a Dios, por esa misma razón puede no querer respecto a él»[9].

Frente a esta libertad del hombre surge la libertad de Dios que domina la misma ley moral y todas las leyes de la creación. Guillermo de Ockham lleva hasta el extremo esta libertad divina. Incluso llega a decir que lo que Dios quiere es necesariamente bueno porque él lo quiere:

> «Igualmente, toda voluntad puede conformarse con el precepto divino; pero Dios puede prescribir que la voluntad creada lo odie, y por tanto la voluntad humana puede hacerlo (y por tanto rechazar la bienaventuranza y el fin último). Además, todo lo que puede ser un acto recto en esta vida puede serlo en la patria; pero odiar a Dios puede ser un acto recto en esta vida, y por tanto serlo también en la patria»[10].

Finalmente, la relación de las dos libertades, la de Dios y la del hombre, se piensa en términos de obligación[11]. La voluntad divina se expresa en una ley que el hombre tiene que conocer y aplicar.

Era necesario conocer el camino propuesto por el nominalismo para comprender la importante crisis, humana e intelectual, de los siglos XIV y XV. Al situarse

8. R. GUELLUY, *o. c.*, 313-377.
9. GUILLERMO DE OCKHAM, *Quaestiones variae in libros Sententiarum* IV, q. XIV D, dictum quintum: *Opera theologica*, 432.
10. *Ib.*: *Opera theologica*, 435.
11. L. VEREECKE, *L'obligation morale selon Guillaume dOckham*: La Vie Spirituelle. Supplément 45 (1968) 123-143.

en el nivel más existencial, al prescindir todo lo posible de los sistemas jerarquizados y de los órdenes de participación, esta opción introdujo, más aún que una posición de escuela, un «estilo» que fue afirmando cada vez más su influencia. A lo largo del siglo XIV se fue realizando una «ruptura instauradora». La mentalidad de ser y de verdad fue dando paso progresivamente a una mentalidad de poder y de certeza.

¿Es ésta la consecuencia de la ruptura general de la mentalidad jerárquica sin la compensación de una ontología mesurada? Al emanciparse poco a poco de una red humana de tipo piramidal, el hombre tiende a ampararse en la autonomía que ha descubierto, a reivindicar el «poder» y el «saber» que le brindan un apoyo. Algunos de los que hicieron suyas estas reivindicaciones fueron severamente condenados en Aviñón. Desde entonces, se estableció una especie de tensión entre la modernidad y la autoridad; mientras que aquella vislumbra quizás que está a punto de nacer algo nuevo, ésta se pronuncia por una eclesiología que no es capaz de asumir lo que le viene encima.

Sobre este trasfondo de recelos y tensiones hemos de comprender cómo una moral de obligación empezó a sustituir a una moral de la felicidad, una moral de mandamientos a una moral de virtudes. Y hemos de releer igualmente la manera como los moralistas posteriores intentaron corregir las exageraciones ockhamistas. Intentaron volver a las corrientes que fundamentaban la acción en la naturaleza, pero mantuvieron en el centro de su dispositivo el concepto de obligación.

## CAPÍTULO XIII

# Cuando se fracturó y se alejó la Iglesia

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: E. MOORE, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudios de algunos autores*, Granada 1956.– J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet, Regensburg 1970.– B. HÄRING - L. VEREECKE, *La théologie morale de saint Thomas d'Aquin à saint Alphonse de Liguori*: NRT 77 (1955) 673-692.– J.-M. AUBERT, *Salmanticenses*, en *Catholicisme*, t. XIII (1993) 739-743 (especialmente l/c. *L'enseignement de la dogmatique desormais séparé d'une morale réduite à la casuistique*).– L. VEREECKE, *De Guillaume d' Ockham à saint Alphonse de Liguori, o. c.; Conscience morale et loi humaine chez Gabriel Vázquez*, Desclée, Paris 1957; *Le concile de Trente et l'enseignement de la théologie morale*: Divinitas 5 (1961) 361-374.– E. JOMBART, *Le volontarisme de la loi d'après Suárez*: NRT 59 (1932) 34-44.– P. BROUTIN, *La Réforme pastorale en France àu XVII^e siècle*, Desclée, Paris 1956.

Cuando nacen los tiempos modernos, la inteligencia cristiana manifiesta una diversidad más bien expansiva que convergente. Semejante coyuntura no puede menos de favorecer ese alejamiento que se esbozaba ya en el siglo XIV entre la fe cristiana y el desarrollo de la cultura. La herencia de santo Tomás, sea cual fuere el valor de sus comentadores, es más bien una cuestión de escuela dentro de una universidad sofocada y declinante que una inspiración real para la Iglesia. En el tiempo de la reforma y del renacimiento surgen pocos teólogos, y menos aún en los siglos que siguieron. Hubo más censores que pensadores.

Al terminar el concilio de Trento, después de Ignacio de Loyola, Carlos Borromeo y Francisco de Sales, ¿no se dio acaso un serio cerrojazo en el terreno de la exégesis, de la liturgia, de la mística por ejemplo? No se hizo realmente nada, por encima de la «explosión de los saberes», para articular de nuevo la espiritualidad, la teología y la moral y para empezar a pensar de nuevo las relaciones entre la fe y la ciencia. El Índice de libros prohibidos y la Inquisición contribuyeron ampliamente a privar a los cristianos de muchos de los instrumentos de la cultura moderna.

«A esta inmensa obra de envejecimiento de la inteligencia cristiana correspondía lo que podríamos llamar "el nacimiento del magisterio" (en el sentido en que J. Le Goff hablaba del "nacimiento del purgatorio" en la Edad Media). No es que no existiera antes el magisterio, pero ahora dejó de ser el instrumento de control que había sido, para convertirse en fuente privilegiada de la fe; si no se admite ya que los cristianos piensen, es preciso que la doctrina de la fe se comunique; a un nivel elemental, está el *Catechismus ad parochos* enviado a los pastores por sus obispos, ciertamente, pero no escrito por ellos; a un nivel superior, más tarde, con Benedicto XIV aparecen las encíclicas [...]. Podría decirse que no solamente no se acogió el modo de racionalidad de la modernidad, sino que tampoco se dejó ningún espacio libre para un ejercicio mesurado del *intellectus fidei*, más que a los responsables del centro romano»[1].

Mientras que la Iglesia se encerraba en la reforma de sus instituciones, nuevas cuestiones se planteaban a la teología, y muy especialmente a la ética y a la antropología. En el humanismo del Renacimiento va ocupando cada vez más sitio el tema de la *dignidad del hombre*[2], con su punto central que es la libertad, o de una forma más concreta el libre albedrío. E inmediatamente brotó una cuestión que afecta en el más alto grado a la teología moral: ¿cómo pensar la articulación de esta libertad del hombre con la libertad de Dios? La estructura de la nueva moral nació efectivamente del enfrentamiento entre estas dos libertades.

De parte de Dios está la ley moral que expresa concretamente su voluntad y recibe de él el poder de obligar. De parte del hombre, está por un lado la libertad con sus actos concebidos como una serie de decisiones voluntarias independientes y, por otro, la razón práctica y la prudencia, un conjunto que pronto se llamó «conciencia» y a la que se atribuyó la función de trasmitir las órdenes de la ley. De esta forma, en torno a la noción de obligación se articularon los elementos constitutivos de la moral fundamental: la ley, la libertad, la conciencia. No faltaba más que el pecado, pero el concilio de Trento se ocupó de él.

## I. UN PASADO REVISADO Y RECONSTRUIDO

En la lógica de lo que acabamos de decir, la organización de la nueva teología moral fundamental se llevó a cabo en dos etapas esenciales: el renacimiento tomista en la segunda escolástica y la creación de las «Instituciones morales» para los seminarios recién nacidos[3].

1. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique*, *o. c.*, 273-274.

2. PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De hominis dignitate*, trad. francesa de P.-M.CORDIER, *Jean Pic de la Mirandole, ou "La plus grande figure de l'humanisme chrétien"*, Debresse, Paris 1956, 120-187.

3. En esta perspectiva, el decreto del 14 de julio de 1563 sobre la erección de los seminarios ocupa un lugar importante. Uno de los fines principales asignados por el canon 18 de la sesión 23ª a la formación teológica de los futuros sacerdotes es la preparación para «la administración de los sacramentos, sobre todo en lo que parece oportuno para escuchar las confesiones».

## 1. El retorno del Tomismo

Así pues, en los siglos XV y XVI el tomismo toma un nuevo impulso en Alemania y luego en España, entre los carmelitas y los dominicos. Le corresponde a la escuela de Salamanca, en donde enseñaron Cano, Soto y Vitoria[4], fundador del derecho internacional, el mérito de haber integrado algunos rasgos del ockhamismo en la concepción tomista. Por su formación nominalista, los maestros salmantinos mantienen ciertas reservas frente a la especulación gratuita y, si adoptan el tomismo en sus grandes líneas, no profundizan en su síntesis. Además, el dogma les interesa menos que la moral y por eso mismo se lleva a cabo por primera vez una ruptura entre el dogma y la moral. Separada de su primera fuente, la moral se acerca al derecho, que conoce entonces un gran desarrollo, sobre todo en materia de justicia y de matrimonio, dos tratados que tienden a tener cada vez más autonomía y por tanto, como contrapartida, son cada vez más vigilados por las instancias magisteriales. Puede observarse además que los maestros de la universidad de Salamanca, al trasladar al dogma una parte de la moral, abrieron ampliamente las posibilidades para su «dogmatización»[5].

Tomando el relevo de los maestros salmantinos, los moralistas jesuitas se forjan una sólida reputación, sobre todo con Vázquez y Suárez, que tuvieron una gran influencia. Desde Hobbes hasta Schopenhauer, ¿no estudiaron todos los moralistas la ética leyendo a Suárez? Si Suárez se dice discípulo de Tomás de Aquino, sin embargo está bastante lejos de él. Como el Aquinate, le da a la moralidad un fundamento metafísico para atenuar su arbitrariedad; pero, siguiendo el ockhamismo, defiende la tesis del conocimiento de lo particular y no habla de la finalidad más que como de una metáfora. Al final, patrocina una vía media: la obligación de la ley nace de la voluntad divina y del condicionamiento humano: la conciencia es un acto, pero también un hábito del juicio práctico.

4. Francisco de Vitoria (1483-1546) fue profesor en Salamanca desde 1526 hasta 1546, donde comentó dos veces la II-II de la *Suma* de santo Tomás. En 1932, Beltrán de Heredia editó los *Comentarios a la Secunda Secundae de santo Tomás*, Salamanca; pero esta edición suscitó pocas reacciones. Se encontrará una presentación muy rica de Vitoria en R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Analecta Gregoriana IX, Roma 1938. Esta obra permite conocer y comprender el nuevo espíritu que alentaba al convento de Saint-Jacques, el de P. Crockaert por ejemplo,que reclama para la II-II el primer lugar: «*Liber nomine Secunda Secundae, at meritis facile primus*», así como el de los reeditores de las obras de Pedro de Palude († 1342), que tanto influyeron en las *Institutiones morales*. Cf. también M.-D. Chenu, *L'humanisme et la réforme au collège Saint-Jacques à Paris*: Archives d'histoire dominicaine 1 (1946) 133-147.

5. Así, los tratados VIII a IX están dedicados al fin último, a la bienaventuranza, al acto voluntario, a la bondad y malicia de los actos humanos. El XII está consagrado a las virtudes y el XIII a los vicios y pecados.Los tratados XVII a XX, a las virtudes en particular; y el XXI a los sacramentos en general.

## 2. Una teología de manual

Entre los grandes comentarios tomistas y las *Sumas de confesores* que conocen entonces un gran desarrollo[6], hay que situar las *Instituciones morales*[7], de un género intermedio, destinadas a la formación profesional del clero. La Compañía de Jesús tiene aquí un papel considerable. En su «Plan de estudios» (*Ratio studiorum*)[8], elaborado entre 1586 y 1599, prevé dos cursos para la enseñanza de la moral: el *curso mayor*, para los conocimientos especulativos, y el *curso menor*, para los elementos prácticos, que debía durar dos años. Pero este último ocupó pronto todo el lugar y constituyó por sí solo la totalidad de la teología moral.

A título de ejemplo podemos tomar uno de los manuales más célebres, el de Juan Azor (†1603), redactado entre 1600 y 1602. El título es ya significativo: *Instituciones morales en donde se tratan brevemente todas las cuestiones que tienen que ver con la conciencia de las acciones rectas o perversas*[9]. Pero la introducción no es menos significativa. El autor anuncia en ella una división en cuatro partes: los diez mandamientos, los siete sacramentos, las censuras, penas e indulgencias, y los estados de vida así como los fines últimos. En adelante, esta presentación de la moral sustituyó a la organización tradicional según las virtudes. Todo se expone desde la perspectiva de la obligación[10], incluidos los sacramentos y los estados de vida.

Antes de tratar detalladamente la materia anunciada, Azor expone los elementos esenciales de la moral fundamental. Nos dice que sigue a santo Tomás de Aquino y la I-II de la *Suma teológica*, pero, si nos fijamos bien, percibimos algunas omisiones significativas: la bienaventuranza, la gracia y los dones del Espíritu Santo. Estos tratados son indudablemente especulativos, pero no es ésta la única razón de su eliminación en la moral. ¿No se deberá ésta al hecho de que es difícil para una teología basada en la obligación tratar de unas cuestiones que la desbordan ampliamente?

6. Antonino en el siglo XV, el dominico Cayetano y el jesuita Toledo en el siglo XVI. Cf. también P. Michaud-Quentin, *Sommes et manuels de confession au Moyen Âge*, Analecta mediaevalia Namurecensia, Louvain 1962.

7. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin, o. c.* Cf. también E. Moore, *La moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudios de algunos autores*, Granada 1956; B. Häring - L. Vereecke, *La théologie morale de saint Thomas d'Aquin à saint Alphonse de Liguori*, art. cit.

8. *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Jesu*, en *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*, t. 5, Inst. Hist. S. J., Roma 1986, 88-93.

9. J. Azor, *Institutionum moralium in quibus universae Quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Colonia 1602. Este jesuita es uno de los redactores de la *Ratio Studiorum*. El plan que sigue es su aplicación estricta.

10. En realidad, la estructuración de los libros de moral se fue realizando lentamente. Así, P. Laymann S. J., en su *Theologia moralis*, N. Henricus, München [2]1626, abandona el plan del decálogo para volver al esquema de las virtudes, pero suprime el tratado *De fine ultimo hominis* y hace del tratado *De conscientia* el tratado inaugural.

## II. EL DESARROLLO DE LA CASUÍSTICA

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: TH. DEMAN, *Probabilisme*, en *DTC* XIII (1936) 417-619 (el autor está muy bien documentado, pero se muestra parcial).– En otro sentido: E. DUBLANCHY, *Casuistique*, en *DTC* VIII (1924) 1069-1092.– R. BROUILLARD, *Casuistique*, en *Catholicisme*, t. 2 (1950) 630-637.– J.-M. AUBERT, *Morale et casuistique*: RSR 68 (1980) 167-204.– S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne: sa méthode, son contenu, son histoire*, Cerf, Paris 1985, 258-281.– E. BAUDIN, *La Philosophie de Pascal*, t. 3. *Pascal et la casuistique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1947.– P. VALADIER, *Pascal et les jésuites. Actualité d'un débat*, en *Actualiser la morale. Mélanges offerts à Réné Simon*, Cerf, Paris 1992, 333-356.

Sin confesarlo de veras, cuando hoy se habla de una crisis de la teología moral, se trata más bien de la crisis de la casuística. Conviene detenerse en este punto para tener una idea clara de cuáles eran sus elementos y los sistemas que la componían.

### 1. ELEMENTOS ESTRUCTURADOS

En el centro de la casuística está la ley y la libertad. Estos dos polos están siempre en tensión y en equilibrio inestable. Ocurre con ellos como con dos propietarios: lo que pertenece a uno se le niega al otro. Pero si la libertad, como sabemos, es «indiferente» y puede escoger o rechazar las prescripciones de la ley, en los casos dudosos es siempre el propietario el que goza de la presunción. En ella se encuentra la espontaneidad humana, aunque ésta se vea contrariada por la presión exterior del otro polo. La ley domina toda la moral y determina su división según el decálogo; emana de una libertad semejante a la del hombre, pero tiene el poder de imponerse a él por la fuerza de la obligación. Una de las tareas esenciales de la teología moral constituirá en calificar a la autoridad que promulga la ley y en precisar el alcance de este texto. Semejantes concepciones no pueden menos de conducir al juridicismo y al dogmatismo.

Se puede dar un paso más y considerar la manera como la ley y la libertad se ponen en contacto por dos elementos intermedios: la conciencia que dicta la ley a la libertad y los actos humanos que proceden de la libertad, pero están sometidos a la ley. Los actos humanos, como la ley, se conciben según los principios de una libertad de indiferencia. Cada uno de ellos es como una mónada, como un caso distinto, como un «caso de conciencia» que se considera en su exterioridad y quizás más concretamente en su materialidad. Esta concepción del acto humano reduce a la teología moral a rechazar fuera de su campo la mística y la espiritualidad, que no caen bajo el golpe de la obligación, y a no retener como centro de interés más que el pecado y la penitencia.

El tratado de la conciencia es una creación de la casuística. En la *Médula de la teología moral* del jesuita Hermann Busembaum (†1668), que estuvo en el origen de la reflexión moral de Alfonso de Ligorio, la conciencia, con cuyo tratado comienza la obra, es considerada como la «norma interior» de la acción. Pero este hecho no significa ni mucho menos que durante siglos se haya olvidado a la conciencia. Como hemos visto, su lugar estaba ocupado por la razón práctica ro-

bustecida por la prudencia y el discernimiento (*discreta caritas*), así como por la fe y el don de consejo. En adelante, en la dirección del obrar, la conciencia ocupa todo el espacio y ve su función determinada por la estructura misma de la moral «nueva». No es, sin embargo, una virtud como la prudencia, que se forma y se perfecciona por el ejercicio, sino que es, en el sujeto, una especie de facultad intermedia entre la ley que prescribe y la libertad que actúa. En cierto modo, cumple la función de juez. En efecto, si no puede menos de recibir la ley, le corresponde, en el contexto movedizo de los actos humanos, interpretarla para aplicarla y determinar dónde están las fronteras entre lo permitido y lo prohibido.

Situada de este modo, la conciencia ocupa un lugar fundamental en el universo moral. La ley no puede aplicarse sin la conciencia, ni ejercer su función fuera de ella; de igual manera, la libertad no puede zanjar sus diferencias con la ley más que recurriendo a ella. En la casuística todo conduce a la conciencia y a la manera con que los moralistas distinguen sus diversos estados, frente a la ley y a la libertad. La conciencia puede verse habitada por la certeza, por el escrúpulo o por la duda. Este último estado, que tanto preocupó a Descartes, retiene también la atención de los moralistas, que se dividen y se oponen a propósito de su gestión.

## 2. Sistemas en conflicto

¿Cómo iluminar a una conciencia? ¿Hay que ser tucioristas, probabilioristas, equiprobabilistas, probabilistas, laxistas? Nos encontramos siempre ante dos proposiciones contradictorias; o existe la obligación objetiva y no hay libertad de acción posible, o no existe la obligación objetiva y uno es libre, o no, para obrar. En este último caso, el actor puede estar en dificultades. ¿Qué necesita para poder seguir lícitamente la sentencia favorable a su libertad?

1. Basta con que esta sentencia sea al menos moralmente cierta (tuciorismo).
2. Esta sentencia debe ser más probable que su opuesta (probabiliorismo); pero no es necesario que sea moralmente cierta (esto contra el tuciorismo).
3. Esta sentencia debe ser al menos tan probable como la otra (equiprobabilismo); pero no se requiere que sea más probable que su contraria (esto contra el probabiliorismo).
4. Esta sentencia debe ser sólidamente probable (probabilismo); pero no se exige que sea tan probable como la contraria (esto contra el equiprobabilismo).
5. Basta con que esta sentencia sea un poco probable (laxismo).

En el siglo XVI parece imponerse el probabilismo con el maestro dominico de Salamanca, Bartolomé de Medina († 1580), que escribe: «Si una opinión es probable, está permitido seguirla, aunque la opinión contraria sea más probable». En otro lugar indica que una opinión probable «se ve apoyada por grandes razones y por la autoridad de los doctores», pero sobre todo «es una opinión que po-

11. H. Busembaum, *Medulla theologiae moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae ex variis probatisque authoribus*, Mediolani 1676 (7ª editio mediolanensis).

demos seguir sin temor a pecar»[12]. El carácter esencial de lo «probable» para Medina no consistía en resolver especulativamente el problema, desde el ángulo de la verdad, sino en afianzar la seguridad de la conciencia operante. Esta doctrina de los maestros de Salamanca se extendió con rapidez. La enseñaba el dominico Báñez (†1604), confesor de Teresa de Ávila, así como más tarde Juan de santo Tomás († 1644).

Pero son sobre todo los jesuitas G. Vázquez (†1604) y F. Suárez (†1617) los que dieron al probabilismo su rostro definitivo. Participaban plenamente de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, fuertemente influida por el humanismo, que ponía el acento en el esfuerzo humano en el combate espiritual. Por consiguiente, no podían menos de suscitar las iras de un agustinismo estrecho. La tempestad estalló cuando L. de Molina publicó en 1588 en Lisboa su famosa obra sobre *La concordia del libre albedrío con los dones de la gracia divina*[13], que cristalizaba las tendencias de la espiritualidad y de la teología jesuítica en un sistema que exaltaba la influencia de la libertad humana en la obra de la salvación.

Las generaciones siguientes no se mostraron tan firmes en la calidad de la probabilidad. Sánchez (†1610) recurría a la autoridad de un solo autor «probo y sabio» y Tamburini (†1675) iba más lejos todavía cuando afirmaba: «Siempre actuamos con prudencia cuando nos apoyamos en una probabilidad interna o externa, por pequeña que sea, con tal que no se salga de los límites de la probabilidad»[14]. Esta degradación del probabilismo en estos dos jesuitas y en otros muchos dio paso a una viva reacción, en la que vino a insertarse el jansenismo, aportándole su teología y su antropología.

Jansenio (†1638) había asumido las tesis más pesimistas del humanismo bayanista[15], que limitaba al máximo la libertad de los hombres, y la doctrina del predestinacionismo absoluto, que decía que Cristo había muerto sólo por algunos de ellos. Semejantes posiciones no habrían tenido sin duda más que una audiencia limitada si Arnauld (†1694), Nicole (†1695) y Pascal (†1662) no hubieran desarrollado los aspectos morales del jansenismo. Por encima de los matices propios de cada autor, es posible presentar en grandes líneas la moral jansenista. La única fuente de la moral cristiana es la voluntad de Dios, revelada bien sea en las Escrituras o bien en la conciencia habitada por la gracia. En la búsqueda de la voluntad de Dios, la razón humana corrompida por el pecado original no puede servir ya de guía. Cuando la conciencia se pone a dudar, tiene que tomar partido por Dios, es decir, por la ley. Por eso el jansenismo rechaza el probabilismo e intenta establecer la seguridad absoluta adoptando el tuciorismo.

Hay que reconocer que el jansenismo produjo ejemplos de un gran rigor moral. Percibiendo los riesgos que podían producir las tentaciones legalistas, que intentaban detenerse en las exigencias mínimas de la ley y no considerar la obra hu-

12. BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Expositio in Primam Secundae Ang. Doct. D. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici*, q. XIX, a. 6, Venetiis 1590, 179. Cf. J. DE BLIC, *B. de Medina et les origines du probabilisme*: EphThLov 7 (1930) 46-83, 263-291.

13. L. DE MOLINA, *De concordia liberi arbitrii cum divinae gratiae donis*, Ribernis. Ulyssipone 1588.

14. M. PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Ed. di Storia e Letter., Roma 1953, 23, n. 14.

15. H. DE LUBAC, *Agustinismo y teología moderna*, o. c.

mana más que desde el ángulo de la penitencia, insiste en las fuentes bíblicas y patrísticas de la moral. Del mismo modo, si subraya el aspecto histórico y personal de las decisiones de la conciencia, prefiere aconsejar el retiro del mundo[16], más bien que la adaptación a las circunstancias. No obstante, el impacto de la moral jansenista se explica sobre todo por su inscripción en el pensamiento de san Agustín, y más especialmente en la corriente del agustinismo que define al hombre, no sólo como una «nada rodeada de Dios, indigente de Dios, capaz de Dios y lleno de Dios, si quiere», sino también como una criatura caída que no puede llegar a Dios más que «en el corazón de un anonadamiento que es ante todo purificación»[17]. Aunque el rigorismo[18] no puede reducirse al jansenismo, lo cierto es que lo favoreció notablemente por su oposición caracterizada al laxismo, pero también al probabilismo, que es «el fundamento y el *abecé*» de toda la moral de los jesuitas, según Pascal[19].

En 1655, la Asamblea general del clero de Francia había condenado severamente el laxismo. El año siguiente, Alejandro VII ordenó al capítulo general de los dominicos que se abstuvieran de «las doctrinas laxistas y nuevas, de las paradojas y de las opiniones extrañas que se encuentran en los casuistas» y que se atuvieran a la doctrina de Tomás de Aquino. En 1665-1666, el mismo papa proscribía 45 posiciones laxistas[20]. En 1679, bajo la influencia de la universidad de Lovaina, Inocente XI condenaba otras 65[21]. Pero en 1686, el mismo pontífice hizo elegir como Prepósito general de la Compañía de Jesús, a Tirso González (†1705), pidiéndole que promoviera en su orden el probabiliorismo, del que era un ardiente defensor. El general se esforzó en vano, ya que muchos jesuitas permanecieron fieles al probabilismo. Por otra parte, los excesos de la reacción antilaxista movieron a Alejandro VIII a condenar los fundamentos morales de la moral jansenista y a afirmar que una opinión muy probable puede servir de regla de conducta y que no es necesario atenerse en todas las circunstancias a la opinión más segura, es decir, en favor de la ley.

Así pues, las primeras intervenciones del magisterio pontificio en el terreno de la teología moral fueron para condenar el laxismo y el tuciorismo, los extremos por ambas partes. Pero los papas no se comprometieron formalmente en los debates entre probabilistas y probabilioristas. Esta prudencia no impidió, sin embargo, a Clemente XI y a Benedicto XII sostener la *Teología moral* de Francisco Genet[22], que el mismo Bossuet había apoyado. Esta obra fue el manual donde se formó Alfonso de Ligorio (†1687) en el seminario de Nápoles y de la que él se separó para seguir la *Médula de la teología moral* del jesuita probabilista Busem-

16. M. DE CERTEAU, *De Saint-Cyran au jansénisme* : Christus 39 (1963) 399-417.

17. P. COCHOIS, *Bérulle et l'École française*, Seuil, Paris 1963, 78.

18. PH. LÉCRIVAIN, *La montée du rigorisme aux XVII^e et XVIII^e siécles*: Christus 34 (1987) 183-190; J. M. Aubert, art. *Rigorisme*, en *Catholicisme* XII (1990) 1232-1240.

19. B. PASCAL, *Las provinciales*, en *Obras*, C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid 1981, 55-26. *Las Provinciales* se escribieron en 1656 y 1657.

20. *DzS* 2021-2065: *MI* 297-300

21. *DzS* 2101-2165: *MI* 302-307.

22. F. GENET, *Theologia moralis seu resolutio casuum conscientiae juxta Sacrae Scripturae, Canonum et Sanctorum Patrum mentem*. A. PRALARD, Paris 1702. Cf. R. POLLOCK, *François Genet. The man and his methodology*, PUG, Roma 1984.

baum. Sus *Adnotationes*[23] son de 1748; pero veinticinco años más tarde escribió al padre A. Villani: «Si he insertado en mi moral el texto de Busembaum, ha sido únicamente por adoptar el orden de materias establecido por el autor (un orden excelente), pero no por adoptar su doctrina»[24]. Pero el 1773 era el año de la supresión de la Compañía de Jesús.

## 3. San Alfonso entre el rigorismo y el ligorismo

**Indicaciones bibliográficas**: *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur*, Liminaire de J. Delumeau, Beauchesne, Paris 1987.- F. Delerue, *Le système moral de saint Alphonse de Liguori*, Saint-Étienne 1929.– J. Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne. L'abbé Gousset et ses prédécesseurs (1785-1832)*, PUG, Roma 1973.– J. E. Imbert, *La manualística ligoriana de teología moral desde la canonización de san Alfonso hasta su proclamación como doctor de la Iglesia (1839-1871)*, Athenaeum Rom. Sanctae Crucis, Roma 1990.

Sea lo que fuere de la posición de Alfonso de Ligorio respecto a los jesuitas, lo cierto es que se atuvo al método casuístico. Si la razón orienta al moralista en sus reflexiones, debe iluminar también la acción del hombre.

> «La regla de los actos humanos es doble, una remota y otra próxima. La regla remota o material es la ley divina; la próxima o formal es la conciencia [...]. Así pues, la conciencia se define como el dictamen de la razón, mediante el cual juzgamos que una cosa puede o no puede hacerse, en cuanto que es lícita o ilícita al presente, *hic et nunc*»[25].

En otro lugar el santo doctor define la ley como la razón recta del obrar (*recta agendorum ratio*):

> «No se distingue del precepto, que se dirige incluso a las personas particulares, más que en el hecho de que se impone a la comunidad. La ley se divide en eterna, natural y positiva. [...] Para que una ley tenga fuerza de obligación, es preciso que sea honesta [...], justa [...], moralmente posible [...], útil [...], necesaria [...], manifiesta [...], promulgada [...]. Entre estas leyes, unas son preceptivas, que obligan en conciencia, de forma que hacen culpable de pecado a quien las viola; las otras son penales, que obligan a sufrir solamente la pena impuesta a los trasgresores; hay además otras mixtas, que obligan al mismo tiempo en cuanto a la culpa y en cuanto a la pena[26].

Pero la conciencia humana puede encontrarse en la duda. En la resolución de este caso, parece ser que fue evolucionando Alfonso de Ligorio. Sin embargo, en

23. Alfonso de Ligorio, *Theologiae Moralis R. P. Hermani Busembaum Societatis Jesu theologi cum adnotationibus per Rev. P. Alphonsum de Ligorio, Rectorem majorem Congregationis SS. Salvatoris*, Pellechia, Neapolis 1748.

24. Citado por L. Vereecke, *Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVIe au XVIIe siècle*, en *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur, o. c.*, 119.

25. S. Alfonso, *Theologia moralis*, L. Gaudé, Roma 1905; liber I: *De regula actuum humanorum*, tract. 1, *De conscientia*, cap. 1, nn. 1-2, p.3.

26. *Ib.*, tract. 2 , *De legibus*, cap. 1, dub. 1-2, *passim*, pp. 71-92.

1767, en la sexta edición de su *Teología moral*, se encuentra una formulación de su sistema:

> «Si la opinión en favor de la ley parece ciertamente más probable, nos vemos absolutamente obligados a seguirla y no podemos seguir la opinión opuesta en favor de la libertad [...]. Si la opinión en favor de la libertad es solamente probable, o tan probable como la que va en favor de la ley, el mero hecho de que sea probable no autoriza a seguirla, ya que para obrar lícitamente no basta la probabilidad de la honestidad de una acción, sino que se necesita una certeza moral [...]. Si están en oposición dos opiniones tan probables la una como la otra [...], la opinión en favor de la libertad, basada en una probabilidad igual a la que tiene la opinión opuesta en favor de la ley, hace nacer una duda sobre la existencia de la ley que prohibiría dicha acción; en ese caso, la ley no puede decirse que esté suficientemente promulgada y no puede obligar, ya que una ley incierta no puede imponer una obligación cierta[27].

Este sistema y algunas de sus aplicaciones en el terreno de la penitencia y en el del matrimonio se impusieron sobre el rigorismo[28]. En la primera mitad del siglo XIX, Alfonso fue considerado por muchos como un emblema pastoral. A continuación, cuando fue beatificado (1816), canonizado (1839) y declarado doctor de la Iglesia (1871), se olvidó quizás que había sido misionero. El reconocimiento oficial de su pensamiento fijó sus relecturas. Para algunos se convirtió en un teólogo demasiado severo aquel que durante mucho tiempo había sido el símbolo de la apertura.

Se entabló entonces un duro debate entre los probabilistas y los equiprobabilistas en torno a tres cuestiones: ¿debe seguirse en todos los puntos a un doctor de la Iglesia? ¿Es anti-alfonsinismo apartarse de Ligorio? ¿Seguir el probabilismo común y ordinario es abandonar la sana moral y caer en el laxismo, en el liberalismo y en la moral independiente? Estos interrogantes, que son algo más que una simple discusión de escuela, manifiestan claramente el clima de una época arrastrada por el torbellino del modernismo y de su contrario.

En definitiva, la teología casuística, sea cual fuere el sistema en que se expresa, deriva toda su fuerza de su reflexión central sobre la obligación y de su conformidad con las ideas del tiempo. Se encuentran puntos de vista análogos en el pensamiento occidental moderno, tanto entre los protestantes como entre los filósofos. Se podría, por ejemplo, establecer un paralelismo entre la estructura de la moral casuística y la de la moral kantiana, centrada en el sentimiento del deber y el imperativo categórico. Aparece aquí una misma supremacía de la ley y de la norma, de la obligación y del deber, una misma tensión entre la ley y la libertad, a pesar del esfuerzo hecho por Kant para interiorizar la ley en el seno de la razón práctica. Sin embargo, más allá del parentesco entre las ideas, se da una diferencia total de genio.

27. *Ib.*, tract.1, *De conscientia*, cap. 3, nn. 54-56, pp. 25-26.

28. Ph. Lécrivain, *Saint Alphonse au risque du rigorisme et du liguorisme*, en *Alphonse de Liguori, pásteur et docteur*, *o. c.*, 231-272

## CONCLUSIÓN

# Del rechazo a la sospecha[1] de la modernidad

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS: J. DIEBOLT, *La théologie morale en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750-1850*, Le Roux, Strasbourg 1926.– A. VERMEERSCH, *Soixante ans de théologie morale*: NRT 56 (1929) 863-844.– J. LECLERCQ, *L'enseignement de la théologie morale*, ed. du Vitrail, Paris 1950.– G. GILLEMAN, *Le Primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Nauwelaerts 1952.– B. HÄRING, *La ley de Cristo*, Herder, Barcelona 1973, 3 vols.– J.-G. ZIEGLER, *Teología moral*, en *La teología en el siglo XX*, t. III, BAC, Madrid 1974, 264-304.- F. BÖCKLE, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid 1980.– P. VALADIER, *L'Église en procès: catholicisme et société moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1987.– X. THÉVENOT, *Compter su Dieu. Études de théologie morale*, Cerf, Paris 1922.– Comité mixte catholique-protestant en France, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1992.– E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres, relato de Dios*, Sígueme, Salamanca 1994.- R. SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Cerf, Paris 1993.

«Atrévete a pensar por ti mismo»: esta fórmula de Kant caracteriza, de una forma casi emblemática, el modo de pensar del que participamos en gran parte. ¿No reservamos en todas las circunstancias un sitio para la libertad: libertad civil, libertad religiosa, libertad de expresión, libertad de comunicación? La problemática de los *Derechos del hombre*, tematizada dentro de este esquema, se ha ido enriqueciendo al paso de los años con las libertades sociales y económicas[2]. Este «acceso del hombre a su mayor edad», por seguir hablando como Kant, impone a cada uno que tomemos en serio la realidad de la vida y que nos consideremos como ese origen a partir del cual se determina y se refleja la libertad. Pero, correlativamente, todo pensamiento libre no puede menos de encontrarse con los otros en la historia, lugar de todas las raíces, y a través del lenguaje, condición esencial de una comunicación verdadera.

1. G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Èglise catholique*, Cerf, Paris 1994, 36-38.
2. PH. LÉCRIVAIN, *La liberté religieuse du Concile aux Lumiéres*: Projet 213 (1988) 129-137.

Algunos, que ven aquí la fuente de los males de la modernidad, niegan estas trasformaciones e intentan volver hacia atrás para afirmar la prioridad del conocimiento sobre la acción, de la verdad sobre la libertad, del orden que hay que respetar sobre el mundo que hay que hacer. La historia de los dos últimos siglos es, de alguna manera, la de esta tentación. En efecto, muchos, durante bastante tiempo, han preferido ligar la articulación de la teoría y de la práctica con un orden jerárquico y solidario, pensando que toda libertad tiene que situarse en una escala ontológica cuya inteligencia determina la verdad y que ninguna de ellas puede existir más que vinculada a la creación entera, orientada hacia su fin. A la prioridad de la libertad opusieron la del orden, lo cual no dejó de determinar la articulación entre la Ética y la Dogmática[3]. Esta cuestión, ligada al cambio de perspectiva en la relación entre la verdad y la libertad, ¿no será acaso lo que constituye la modernidad?

## 1. Las ambigüedades de una dogmática soberana

A lo largo de los siglos XIX y XX, la Iglesia católica rechazó con frecuencia los nuevos modos de pensar y de vivir, sin haber intentado nunca salir verdaderamente a su encuentro. Estos rechazos repetidos la han conducido demasiadas veces a replegarse en un catecismo elemental con acentos negativos, en donde dominaban el dogma del pecado original y la angustia por la salvación del individuo. Se subrayó entonces la autoridad del sacerdocio, dispensador de los sacramentos, así como la autoridad doctrinal exclusiva del magisterio, con la frecuente prohibición incluso de leer los escritos de la nueva cultura. Pero el magisterio no era ya escuchado por los que hacía tiempo aceptaban la autoridad de la razón humana. No obstante, no todos los católicos siguieron a su Iglesia en la oposición a la modernidad.

Así en Alemania, bajo la influencia de la *Aufklärung*[4], algunos teólogos se habían alejado de la casuística y de la escolástica para presentar la moral según la triple relación del hombre con Dios, con los demás y consigo mismo. Pero, a mediados del siglo XIX, tuvieron que renunciar a este «modelo alemán» y dejar paso a los teólogos ultramontanos que marchaban bajo las banderas de Tomás de Aquino y de Alfonso de Ligorio. Algunos volvieron a ser estrictamente casuistas y, ateniéndose al método del santo redentorista, siguieron sus grandes tratados y la distribución de la moral según los mandamientos. Otros, más especulativos, antes de sus análisis de los «casos de conciencia», presentaron unas exposiciones sobre los principios inspirados en Tomás de Aquino, prefiriendo el marco más amplio de las virtudes, en vez del cuadro estrecho de los mandamientos. Otros, como Pruner, volvieron casi exclusivamente al principio extrínseco de la autoridad e hicieron de la moral una pura ciencia de la ley. De cualquier modo, estos

3. A. Delzant, *Éthique et dogmatique en théologie fondamentale*, en *Actualiser la morale. Mélanges offerts a René Simon*, Cerf, Paris 1992, 277-295.

4. O. Weiss, *Alphonse de Liguori et la théologie allemande au XIX$^{e}$ siècle*, en *Alphonse de Liguori, pasteur et docteur, o. c.*, 284-229.

«nuevos» teólogos no ahorraron sus críticas a sus predecesores. Así K. Martin en 1849:

> «Por esta época, los principios de la razón autónoma sustituyeron a las leyes eternas del Evangelio, las sentencias del pretendido sentido común suplantaron a las claras definiciones de la Iglesia; en una palabra, la moral cristiana quedó desprovista de su santidad y de su misterio, de su seguridad y de su dignidad»[5].

Semejantes críticas, basándose en una interpretación estrecha de Tomás de Aquino, subordinaban la acción a un conocimiento o, en otras palabras, la ética a la dogmática. Esta actitud suscitó diversas reacciones entre los católicos y provocó el ataque masivo de los círculos protestantes liberales contra la moral católica, tachada de jesuítica. Era el período más duro del *Kulturkampf* y muchos compartían lo que escribía el filósofo berlinés E. von Hartmann (†1906): «La prosecución entre nosotros de las pretensiones jerárquicas al mantenimiento de una moral religiosa heterónoma con su arrepentimiento y su oscura humillación del pecador tiene que causar un efecto deprimente y desmoralizador sobre el pueblo»[6].

En 1894 subió el tono cuando apareció el opúsculo de R. Grassmann, cuyo título encerraba por sí mismo todo un programa: *Extractos de la teología moral de san Alfonso de Ligorio, sancionada "ex cathedra" por los papas Pío IX y León XIII como norma de la Iglesia romana. Tremendo peligro que esta teología moral hace correr a la moralidad de los pueblos*[7]. La 88ª edición se compuso en 1901 y en 1930 se imprimieron 395.000 ejemplares. Un antiguo jesuita, el conde Paul von Hoensbroech[8], prosiguió la crítica con una violencia extrema y hubo que esperar a la aparición de *La moral católica romana y la moral evangélica* del sistemático de Marburgo, W. Hermann (†1922), para que, a pesar de la dureza del tema, se pudiera reflexionar más sobre las diferencias. El principal punto de ataque era el probabilismo. Según Hermann, la idea de basar las normas morales en un mandamiento de Dios, y no en la ley interior más íntima, equivale a una anulación de las concepciones morales: «La voluntad y la ley no están inscritas en el corazón del católico. Su conciencia es el papa»[9]. Frente a estos ataques, la Iglesia emprendió un verdadero examen de la casuística. En 1872, el teólogo de Tubinga F. X. Linsenmann escribía:

> «Según la opinión que aquí acaba de exponerse y que hoy comparten tan sólo algunos moralistas, sobre todo los jóvenes, el método casuístico constituye la ra-

5. KONRAD MARTIN (†1879), *Lehrbuch der Moral*, Mainz 1850, 5. Este autor, obispo de Paderborn intenta, como más tarde Mausbach, recoger toda la herencia desde Agustín hasta Ligorio, pasando por santo Tomás.

6. Citado por J. G. ZIEGLER, *La teología moral*, en *La teología en el siglo XX, o. c.*, 266. Pero las críticas eran igualmente severas en Francia bajo la pluma de un Michelet o de un Pablo Bert. El pastor Ch. Bois escribia en el art. *Casuistique*, en la *Encyclopedie des sciences religieuses*, t. II, dirigida por F. LICHTENBERGER, Sandoz, Paris 1877, 683: «La casuística permite satisfacer todas las pasiones con plena seguridad de conciencia. Jamás se ha visto un instrumento semejante de escepticismo moral y de corrupción». Cf. también A. BAYET, *La casuistique chrétienne contemporaine*, Alcan, Paris 1913.

7. R. GRASSMANN, *Auszüge aus der Moraltheologie des heligen Dr. Alphonsus de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker*, Stettin 1894.

8. Graf P. VON HOENSBROECH, *Die ultramontane Moral*, Leipzig 1902.

9. W. HERRMANN, *Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit*, Marburg 100, 201.

> zón última del más profundo de los retrasos de la teología moral como ciencia. Aquí radica todo el mal [...]. Se pone el centro de la moral, no ya en la conciencia personal, sino en la letra de la ley y en la autoridad exterior»[10].

Pero en 1901 se dio un nuevo paso y se pidieron reformas y una mayor apertura a la psicología y a las cuestiones sociales. Reaparecen así ciertas intuiciones de comienzos del siglo XIX en las que, fuera del campo ultramontano y bajo la influencia del romanticismo y del idealismo, se había intentado reconciliar el dogma y la moral para presentar, en unos sistemas «organizados», deducidos de una «idea» maestra o de un principio moral primero, la vida cristiana en su totalidad y según sus realizaciones progresivas[11]. Para justificar estos esfuerzos, se decía que «el método casuístico de san Alfonso tal vez fuese apropiado para su época [...]. De la misma manera que la casuística se alejó del método patrístico y escolástico, también tiene que ser posible dar un paso más allá sobre la casuística misma»[12]. Pero el jesuita P. Lehmkulh (†1918), considerando que toda renovación sería un atentado contra la enseñanza de la fe, se convirtió en portavoz de la reacción:«Querer realizar un progreso esencial –decía– equivale a destrozar la moral cristiana»[13].

Se buscaron, no obstante, algunos compromisos. A. Müller, teólogo de Tréveris, fue uno de los primeros en emprender este camino. En una monografía titulada *¿Necesita una reforma la moral católica?*[14], hace recaer todo el interés en el carácter teológico de la moral y cita a M. J. Scheeben:

> «La gracia no debe comprenderse y presentarse sólo como un apoyo de la vida moral; hay que ver igualmente en ella un principio nuevo y más elevado. Así es como llegaremos a edificar una teología y no una simple filosofía moral. Podremos predicar entonces una moral dogmática, es decir, basada en la fe, en la gracia y en los misterios del cristianismo»[15].

Desgraciadamente, estos esfuerzos de conciliación no ejercieron de momento ninguna verdadera influencia, tanto en Alemania como en el extranjero, y los manuales siguieron manteniendo por mucho tiempo el tono que había dado, por ejemplo, el redentorista C. Marc (†1887) en la introducción a sus *Instituciones morales según san Alfonso*: «El objetivo de la teología moral es medir y determinar todas las obligaciones que el hombre debe necesariamente cumplir, indicar los límites que no puede traspasar, so pena de hacerse culpable de un pecado»[16]. ¿Pero podían escapar entonces los teólogos de la concepción de una Iglesia auto-

10. F. X. LINSEMANN, *Über Richtumgen und Ziele der heutigen Moralewissenschaft*: Theologische Quartalschrift 54 (1872) 523-532.

11. SAILER († 1832), HIRSCHER († 1865) y los miembros de la escuela de Tubinga, DEUTINGER († 1864) y LINSEMANN († 1898) van en este sentido.

12. Citado por J. C. ZIEGLER, *o. c.*, 268.

13. A. LEHMKHUL, *Die katholische Moraltheologie und die Stiudien derselben*: Stimmen aus Maria-Laach 61 (1901) 1-20.

14. A. MÜLLER, *Ist die katholische Moraltheologie reformbedürfig?*, Fulda 1902.

15. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del critianismo*, Herder, Barcelona 1957. Esta obra, que apareció por primera vez en 1865, es en realidad una elaboración de artículos publicados en 1861-1862 en el *Katholik*, donde los leyó Müller.

16. CL. MARC, *Institutiones morales Alphonsianae*, t. 1, PH. CUGGIANI, Roma 1885, 2.

ritaria[17] en donde la calidad de una verdad es relativa al lugar que ocupa, en la jerarquía, el que la define?

## 2. El retorno a la dimensión histórica de la fe

El retorno se llevó a cabo en el doble nivel de la realidad y del conocimiento del tiempo; en otras palabras, el redescubrimiento del símbolo coincidió con el de la historia. El primer tajo que se abrió fue el de las Escrituras. La gran cuestión entonces era la de reconocer varias historicidades: la de los caminos humanos en que se manifestó el designio salvador de Dios; el de la vida humana de Jesús en sus relaciones con Dios y con los demás; el de la Iglesia, articulada en la historia humana, distinta de ella, pero no separada. Estas tres tareas se deducen de una misma problemática, la de un conocimiento histórico articulado en un conocimiento litúrgico, basado el uno y el otro en algo que trasciende las dimensiones puramente humanas del saber y del obrar.

Fueron muchos los que emprendieron estos nuevos caminos, pero fue sin duda J. Mausbach el que, hasta su muerte en 1931, contribuyó más a desbloquear la situación. Sus exposiciones sobre «las últimas propuestas de reforma de la teología moral católica y su crítica», que inauguraban la *Theologische Revue*[18] de Münster, son un ejemplo magnífico de una estrategia conciliadora, acogida tanto por los adversarios como por los partidarios de la neo-escolástica. En su *Katholische Moral Theologie* se encuentran también algunas fórmulas muy claras:

> «La distinción de la teología moral, como ciencia de la fe, de la ética, como ciencia de la razón, reside en gran parte solamente en teoría. Pero ¿dónde está en nuestras teologías morales esa fundamentación teológica sólida a partir de las fuentes de la fe? [...] La diferencia entre la moral tradicional y la ética filosófica radica (por lo que se refiere a la doctrina de las costumbres propiamente dicha) no tanto en que la primera sea teológica cuanto en que está dirigida a teólogos»[19].

En el momento de la segunda guerra mundial, se ahondó la renovación gracias a un retorno vigoroso a las fuentes bíblicas y patrísticas de la fe. A la eclesiología anterior, en la que todo se pensaba bajo el modo de la obligación de la ley, se añadió otra más «mistérica». De manera general, se desea entonces un «arraigo sobrenatural más profundo de la vida cristiana». Unos recorren los senderos abiertos por E. Mersch[20]; otros, más comprometidos en el movimiento litúrgico que entonces se va afianzando, vuelven a descubrir los lazos que unen al dogma, a la moral y a la exégesis. R. Egenter defiende la idea de una «moral dogmática»

17. Cf. *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Colloque de Strasbourg, nov. 1959), Cerf, Paris 1960. En particular, Y. Congar, *L'Ecclésiologie, de la Revolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, 77-114.

18. J. Mausbach, *Die neuesten Vorschsläge zur Reform der katholischen Moraltheologie und ihre Kritik*: Theologische Revue I (1901) 41-46.

19. Id. *Katholische Moraltheologie*, Münster 1915-1918, 3 vols., obra sin acabar, reelaborada por G. Ermecke [10]1961; sacamos esta cita de J. Ziegler, *o. c.*, 271.

20. E. Mersch, *Morale et corps mystique*, DDB, Paris 1938.

y F. M. Braun demuestra todo el interés que tiene una «moral de la revelación», centrada en la historia de la salvación y en la responsabilidad del hombre.

En los años anteriores al Vaticano II surgieron numerosos ensayos, en Alemania y en otros sitios, que buscaban, como antes en Tubinga, anudar su discurso en un todo orgánicamente constituido en torno a un polo principal. Algunos siguen la línea tradicional de la finalidad tomista; otros, como J. Ratzinger, recurren a la dimensión sacramental de la vida cristiana; otros siguen buscando una idea maestra normativa. B. Häring, que recapitula con gran talento esta última tendencia, realiza un estudio decisivo en su *Ley de Cristo*. La clave de su éxito puede leerse en la introducción francesa a su tercer volumen:

> «El problema o, mejor dicho, el misterio fundamental de la moral cristiana es el de una perfecta interiorización de la Ley en el respeto del carácter esencialmente dialogal de la religión. El cristiano no regula su vida por una serie de principios impersonales, pero tampoco obedece a un ideal de perfeccionamiento de sí mismo. Obedece a Otro, sin dejar por ello de ser libre para actuar según su impulso interior, hasta el punto de hacer "lo que quiera". ¿Cómo es posible esto?
>
> Es el misterio de nuestra incorporación a Cristo el que resuelve esta antinomia y realiza esta maravilla. Porque el cristiano obedece a Cristo, "sigue" a Cristo, pero no por ello se ve condenado a una imitación exterior; vive en la Iglesia, "Cuerpo de Cristo"; posee en sí la vida de Cristo, el Espíritu de Cristo. Por eso puede responder dócilmente a Dios, aun siguiendo su propio principio interior, el Espíritu de amor, la caridad. Toda la moral cristiana se presenta entonces como una moral de la caridad»[21].

Pero treinta años más tarde, a pesar de todo el interés de estos ensayos, hay que reconocer que han dejado de ser atractivos y que es preciso abrir nuevos tajos. La «conversión antropológica», de la que hablaba K. Rahner, facilitó la toma de contacto necesario de la teología moral con las ciencias humanas, pero también con otras filosofías. La apertura a estos nuevos horizontes hace más difícil el recurso al paradigma medieval de la ley natural para fundamentar la moralidad de los actos humanos y hace ya varios decenios que los moralistas se ejercitan en nuevos diálogos, intentando prolongar las adquisiciones de Aristóteles y de Kant, e incluso desplazarse respecto a ellos, para abrirse, en Francia por ejemplo, a las reflexiones de una S. Weil, de un Ricoeur o de un Levinas[22]. Cuando este milenio se encamina hacia su fin, se siente uno realmente impresionado por la dificultad de los problemas que ha de arrostrar la humanidad para inventar las prácticas de una nueva sociedad. En esta larga tarea no es inútil el recuerdo de los valores del pasado, aunque sólo sea para ayudar a salir de la fascinación del modelo social contemporáneo, que piensa que el futuro pertenece a los que ignoran el pasado y desprecian el presente, y para encontrar también la fuente ética y espiritual de una cultura que se desespera, y quizás muere de desesperación, al no poder encontrarla.

21. B. Häring, *La ley de Cristo*, t. 3, Herder, Barcelona 1973 (la cita está sacada del prólogo a la 3ª edición francesa, Desclée, Paris 1959, 9). Véase también en el t. I (1957), 25s: «El centro, norma y fidelidad de la teología moral en Cristo».

22. R. Simon, *Éthique de la responsabilité*, o. c. Las dos primeras partes de esta obra son un diálogo con P. Ricoeur y E. Lévinas, así como con otros filósofos contemporáneos. Véase en particular 79-148.

## 3. Permitir a la Iglesia que sea fiel

¿Cómo aclimatar en el pensamiento y en la práctica ciertas formas institucionales que corresponden al reconocimiento de la libertad y de la responsabilidad? ¿Cómo obrar de manera que su historia concreta pueda convertirse en el «relato de Dios»? El concilio Vaticano II asentó los principios teológicos de semejante revisión, pero ésta apenas ha empezado a esbozarse en el plano de las maneras canónicas de proceder, lo cual podría poner en peligro, en un plazo más o menos corto, todas las adquisiciones del periodo contemporáneo.

Al hilo de las páginas que acabamos de leer –cuya única finalidad era ayudar a reflexionar en la elaboración de la doctrina moral– se ha hablado mucho del encuentro entre la fe y la razón y se han considerado sus difíciles relaciones como uno de los lugares privilegiados de la dogmatización de la ética. Pero entonces quizás se haya dejado demasiado en la sombra otro aspecto de nuestro tema: su dimensión ecuménica. Hace ya muchos años que se han superado no pocas etapas en una gran preocupación por la verdad:

> «Cristianos, católicos y protestantes, nos vemos comprometidos en los mismos problemas y en los mismos debates morales que nuestros hermanos y hermanas en humanidad. Todos estamos enfrentados con los mismos desafíos.
>
> Entramos en el debate moral común, llevando en el corazón unas convicciones basadas en nuestra fe. Éstas nos iluminan sobre la necesidad y sobre la finalidad de nuestro compromiso.
>
> Nuestra fe en Dios introduce en nuestra reflexión y en nuestra práctica la dimensión trascendente: para nosotros, el ser humano no encuentra su fin en sí mismo, sino que se refiere a Otro, al Dios de la alianza que lo llama y ante quien él se siente responsable.
>
> El lugar de aplicación y el objetivo de nuestro compromiso moral son el ser humano en el seno del universo, comprendido como creación de Dios.
>
> Jesucristo, verdadera imagen de Dios, Primogénito de la nueva creación que él ha inaugurado, es el modelo de la vocación a la que se nos ha llamado.
>
> El principio de nuestra reflexión y de nuestra práctica moral es el amor, ese *agapè* que nos viene de Dios, que ha sido el primero en amarnos. El amor, como la fe y la esperanza, es en nosotros la obra del Espíritu»[23].

Con el pretexto del ecumenismo, sería seguramente una falta de consecuencia exigirle al protestantismo que se alineara con el catolicismo y viceversa. Es importante que las Iglesias cristianas de Occidente –por no hablar más que de ellas– aprendan de nuevo a expresarse, sin temor, bajo el modo de una pluralidad hecha seguramente de convergencias, pero también de divergencias.

Así, si «los protestantes someten su interpretación de los datos naturales a la libertad de las personas y al derecho de las conciencias iluminadas por la fe nacida de la Palabra de Dios y que se expresa en las decisiones sinodales», los católi-

23. Comité mixto católico-protestante en Francia, *o. c.*, 91-92. Este párrafo está sacado de un texto elaborado en 1989 por el Comité mixto bajo el título *Catholiques et protestantes face à la morale dans une société laïque*. Aparecen aquí algunos temas de nuestra relectura de las Escrituras.

cos, para iluminar su conciencia, «reciben y aceptan las directivas del Magisterio como intérprete autorizado de la Palabra revelada de Dios y de la *ley natural*». Se trata de profundos contrastes, que no pueden dejarnos indiferentes. Para tomar parte en los debates sobre el porvenir del cristianismo, el protestantismo tiene que rechazar «la tentación del retorno al pasado y de todas las formas regresivas del fundamentalismo»[24]. Pero también es importante que los católicos se pregunten por la manera con que conciben ellos el Magisterio.

Hay que guardarse ciertamente de confundir el Magisterio con la autoridad divina de la que está investido; al contrario, hay que poder reconocer la autoridad de Dios y someterse de verdad a ella en el mismo lugar en que se dicta, es decir, distinguiéndola del instrumento del que se sirve[25]. Esta afirmación sigue en pie, aunque se admita –como en nuestro caso– que la autoridad del Magisterio se basa en las Escrituras y en la Tradición apostólica. Esta misma fundamentación es la que asegura radicalmente la diferencia entre la autoridad divina y la institución magisterial que le sirve de portavoz. El Magisterio nunca debe dejar de recordar a las Iglesias y a las naciones que la última razón de vivir y de obrar se encuentra de hecho en el Dios de Jesucristo. Por eso ha de convertirse, a tiempo y a destiempo, en un profeta que proclame la necesidad del respeto y de la amistad, y que denuncie toda explotación y todo aplastamiento del hombre por el hombre. En una palabra, tiene que ser, para su pueblo, un «centinela» (Ez 3,16). Ejerciendo su función sapiencial y profética, en las condiciones muy concretas que afectan a la vida cotidiana, ¿no tiene acaso el Magisterio la tarea de «revelar a cada uno el sentido de su propia existencia»?[26].

> «Sabemos que la tentación permanente de la vida moral es la de encerrarse en sí misma, o también, para emplear ciertas expresiones de Emmanuel Levinas, la de dejarse llevar por la violencia de las opciones arbitrarias para evitar dejarse inquietar por el misterio del Otro. Pues bien, el Magisterio representa para el pueblo cristiano una oportunidad privilegiada para dejarse desinstalar por el Otro. En efecto, gracias a su preocupación por la Iglesia universal, está bien situado para percibir, en las posiciones éticas de ciertas culturas y de ciertas Iglesias, ciertas ideologías construidas sobre el rechazo de lo universal o del Otro»[27].

Pero el Magisterio no puede cumplir efectivamente con esta misión más que con la condición de que siga siendo lo que es, el «representante» de Cristo, no su «sustituto». En la diferencia de estos dos significados es donde se encuentra su verdad: «Él es la presencia simbólica de una Ausencia, mantenida siempre como insustituible»[28]. Si quiere «servir» a la verdad, no tiene derecho a apropiarse de ella.

24. E. FUCHS, *L'Éthique protestante, Histoire et enjeux*, Labor et Fides, Genève 1990, 141.
25. J. MOINGT, *L'Avenir du Magistère*: RSR 71 (1983) 300.
26. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 41. Cf. también Congregación para la doctrina de la fe, *La vocación eclesial del teólogo*, n. 16: *DC* 87 (1990) 696.
27. X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, Cerf 1992, 93-94.
28. J. MOINGT, *art. cit.*, 307.

# TRANSICIÓN

por B. SESBOÜÉ

¿Qué es el hombre según la revelación bíblica y la fe cristiana? ¿Qué es en el designio de Dios que lo creó y lo salvó enviándole a su Hijo y el don de su Espíritu? ¿Cuál es su vocación? ¿Cuál es el sentido de su existencia? ¿Cuál es su último destino? La unidad de este volumen radica en la respuesta a estas cuestiones.

Este análisis del misterio del hombre ha mostrado hasta qué punto está impregnado del misterio de Dios. Es lo que quería decir el lenguaje bíblico de la imagen y de la semejanza; es lo que confirman los debates más técnicos sobre la libertad y la gracia y sobre la vocación sobrenatural de la humanidad; no hay una frontera cosista entre Dios y el hombre. No hay ningún esquema de rivalidad entre el uno y el otro. Dios, que suscita al hombre, lo quiere libre, eminentemente libre, y lo restaura en su libertad, después de que ésta quedó herida. La gracia, es decir, la benevolencia activa y eficaz de Dios para con él, no aplasta esta libertad ni la suprime: la suscita, la ayuda, la confirma.

El progreso en la exposición ha respetado un doble movimiento histórico. Primero, el movimiento inscrito en la presentación tradicional de la historia de la salvación que considera al hombre según sus diferentes estados de hombre creado, de hombre pecador, de hombre salvado y de hombre glorificado. Segundo, el movimiento de la historia de los dogmas, o sea, el desarrollo de las cuestiones antropológicas. Había que conjugar la historia y los temas de la manera más legible. La opción que hemos hecho ha obligado sin duda al lector a recorrer el mismo desarrollo histórico bajo sus diferentes aspectos. Esta opción no era la única posible y quizás haya dado pie a varias repeticiones. El lector habrá sido sensible, en particular, a las interferencias entre el dogma del pecado original y el de la gracia y la justificación. Pero hemos creído más pertinente concentrar sucesivamente la atención del lector en cada uno de los puntos fuertes de la antropología cristiana, a fin de presentarla en todo su significado. Por otra parte, si el dogma dice que la gracia libera las capacidades de la libertad, era preciso interrogarse además por la reflexión ética, que ha ido deduciendo los deberes de esta libertad. Finalmente, la exposición se remontó de la crisis pelagiana hasta los orígenes cristianos; y bajó desde allí, cada vez que se imponía dar este paso, hasta nuestra época, según la intención ya expresada. Pero sigue siendo evidente que su centro de gravedad se sitúa entre el siglo V y el siglo XVII de nuestra era.

Se habrá observado además que el papel de las intervenciones magisteriales en la elaboración de esos diferentes capítulos del dogma cristiano ha sido bastan-

te variado. Hay relativamente pocos documentos sobre la creación e incluso sobre los fines últimos, que constituyen sin embargo unas afirmaciones fundamentales de los Símbolos de fe, mientras que los concilios, los sínodos y los papas han vuelto sin cansancio sobre el nudo gordiano de la relación entre la gracia y la libertad. Las intervenciones propiamente magisteriales sobre la moral han sido más bien tardías.

La importancia cultural de la temática desarrollada en este segundo tomo es evidente: a través de la reflexión cristiana sobre el hombre, estudiado en los meandros complejos de su sujetividad y de su libertad, es donde se ha elaborado en Occidente todo el sentido de la persona humana, de su dignidad insustituible y de sus derechos. Se pueden ciertamente lamentar ciertas sutilezas por las que a veces se ha perdido la teología. Pero la doctrina antropológica que ha podido el lector encontrar en este volumen supone en definitiva un honor para el hombre.

Con este segundo tomo hemos concluido un doble recorrido en la *Historia de los dogmas*. En primer lugar, el de la palabra doctrinal que interpreta la palabra de la revelación. Pero el dogma cristiano no pertenece solamente al orden del discurso, ya que abarca a todo el hombre y también, por tanto, su comportamiento personal y social. El mensaje cristiano, mensaje del Verbo encarnado, pasa por las palabras y los gestos. Reúne a los hombres dispersos en una familia, o mejor aún, en un un cuerpo que es el cuerpo de Cristo. Se expresa en nuestra carne, «quicio de la salvación», decía Tertuliano. Da lugar a los sacramentos; edifica una Iglesia. Estos dogmas son los que se inscriben ampliamente en una «práctica», que es la que estudiaremos en el tercer tomo de esta obra.

# BIBLIOGRAFÍA GENERAL

*N. B. Sólo se mencionan aquí las obras que se refieren al conjunto de cada parte de este tomo.*

## PRIMERA PARTE: ANTROPOLOGÍA

### CREACIÓN

P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, DDB, Paris 1969.

L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*, en H. SCHMAUS - A. GRILLMEIER - L. SCHEFFCZYK, *Historia de los dogmas*, II, 2a, BAC, Madrid 1974.

J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal Terrae, Santander 1976.

P. GANNE, *La Création*, Cerf, Paris 1970.

P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève [2]1987.

E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. I. De los orígenes hasta el siglo XV*, Herder, Barcelona 1987.

O. BAYER, *Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Shöpfung*, J. C. B. Mohr, Tübingen [2]1990.

A. GANOCZY, *Homme créateur – Dieu créateur*, Cerf, Paris 1979; *Théologie de la nature*, Desclée, Paris 1988,

K. BARTH, *Dogmatique*, vol. III: *La doctrine de la création*, Labor et Fides, Genève 1960.

W. KERN, *La creación como origen permanente de la salvación*, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium salutis* II/1, Cristiandad, Madrid 1969, 490-601.

J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.

EL HOMBRE Y EL PECADO ORIGINAL

CH. Y L. PIETRI (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*.T. II. *Naissance d'une chrétienté*, Desclée, Paris 1995.
J. GROSS, *Entstehungsgechichte des Erbsündendogmas*. I. *Von der Bibel bis Augustinus*, II. *Im nachaugustinischen Altertum und in de Vorscholastik (5.-11 Jahrhundert)*, III. *Im Zeitalter der Scholastik (12.-15 Jahrhundert)*, Reinhardt Verlag, München-Basel 1960, 1963, 1971.
H. RONDET, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Fayard, Paris 1967.
A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Nauwelaerts, Louvain/Paris 1971.
L. SCHEFFCZYK, *Urstand, Fall undf Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*. II,3a, Herder, Freiburg 1981; II,3b, *In der Scholastik*, 1979; II,3c, *Von der reformation bis zur Gegenwart*, 1982.
J. A. SAYES, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991.
L.-F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993; *Antropologia teologica*, Nuova edizione, Piemme/PUG, Roma 1995.

EL HOMBRE: LA GRACIA Y LA JUSTIFICACIÓN

H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Estela, Barcelona 1966.
CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona 1969
G. GRESHAKE, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Herder, Freibourg 1977.
O. H. PESCH - A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1981.
O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg 1983.
G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Ed. Dehoniane, Bologna 1988.
A. TRAPÉ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*. I. *Natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1986; II. *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1991.
S. J. DUFFY, *The Dinamics of Grace. Perspective in Theological Anthropology*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota 1993.
I. ELLACURÍA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990, 2 vols.

ESCATOLOGÍA

H. BOURGEOIS, *L'espérance maintenant et toujours*, Desclée, Paris 1985.
G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad 1986.
M. KHEL, *Escatología*, Sígueme, Salamanca 1994.

D. HATTRUP, *Eschatologie*, Bonifatius, Paderborn 1992.
G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana.*, Elle Di Ci, Torino 1993.
H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, W. Frink, München 1993.

## SEGUNDA PARTE: ÉTICA

### TEXTOS DEL MAGISTERIO Y COMENTARIOS

*Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Jean Paul II*, Centurion, Paris 1985.
*Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid 1992.
JUAN PABLO II, *Encíclica "Veritatis Splendor"*, PPC, Madrid 1993; *Encíclica "Evangelium Vitae"*, PPC, Madrid 1995 (que trata de un capítulo importante de moral especial: apareció después de la redacción de estas páginas).
J.-Y. CALVEZ Y J. PERRIN, *Église et société économique*, t. I: *L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII* (1878-1958); t. II: *Lénseignement social de Jean XXIII*, Aubier, Paris 1959-1963.
M. BERNOS, PH. LÉCRIVAIN, *Le fruit défendu. Histoire des chrétiens et de la sexualité*, Centurion, Paris 1985.

### REFLEXIÓN TEOLÓGICA

G. LAFONT, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraires et formes de la théologie*, Cerf, Paris 1994.
J. MAHONEY, *The making of moral theology. A study of the roman catholic tradition*, Clarendon Press, Oxford 1987.
S. PINCKAERS, *Les sources de la moral chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Cerf, Paris 1985; *Réflexions pour une histoire de la théologie morale*, Nova et vetera 1 (1977) 170-195.
J. RATZINGER (ed.), *Prinzipien christicher Moral*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
J.-M. AUBERT, *Loi de Dieu, Loi des hommes*, Desclée, Paris 1964.

# ÍNDICE DE AUTORES

*N. B. La lista de autores se detiene a finales del siglo XIX, excepto para los papas. Los autores del siglo XX sólo se mencionan cuando son objeto de la argumentación doctrinal. Para los demás autores, cf. las indicaciones bibliográficas.*

# ÍNDICE DE MATERIAS

## CAPÍTULO II
### EL HOMBRE, CREADO A IMAGEN DE DIOS
(L.-F. LADARIA)

## CAPÍTULO III
### PECADO ORIGINAL Y PECADO DE LOS ORÍGENES: DESDE SAN AGUSTÍN HASTA FINALES DE LA EDAD MEDIA
(V. GROSSI - B. SESBOÜÉ)

## CAPÍTULO IV
### PECADO ORIGINAL Y PECADO DE LOS ORÍGENES: DEL CONCILIO DE TRENTO A LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA
(V. GROSSI y B. SESBOÜÉ)



## CAPÍTULO V
### GRACIA Y JUSTIFICACIÓN: DESDE EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA HASTA EL FINAL DE LA EDAD MEDIA

## CAPÍTULO VI

### GRACIA Y JUSTIFICACIÓN: DESDE EL CONCILIO DE TRENTO HASTA LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

(V. GROSSI y B. SESBOÜÉ)



## CAPÍTULO VII

### NATURALEZA Y SOBRENATURAL

(L. F. LADARIA)

## CAPÍTULO VIII

### FIN DEL HOMBRE Y FIN DE LOS TIEMPOS

(L. F. LADARIA)

## SEGUNDA PARTE
## DE LAS "AUTORIDADES" AL MAGISTERIO. EL CAMINO DE LA ÉTICA
(PH. LÉCRIVAIN)



### CAPÍTULO IX
### EL «CAMINO» Y SUS PAISAJES EN LOS PRIMEROS SIGLOS

## CAPÍTULO X

**La herencia de Agustín, «el hombre que modeló el pensamiento de la Europa cristiana»**



## CAPÍTULO XI

**Los caminos de una «modernidad prematura»**



## CAPÍTULO XII

**En el torbellino de una ruptura**

## CAPÍTULO XIII
### CUANDO SE FRACTURÓ Y SE ALEJÓ LA IGLESIA



## CONCLUSIÓN
### DEL RECHAZO A LA SOSPECHA DE LA MODERNIDAD